VII.

Ueber das Verhältniß der empirischen Psychologie zur Metaphysik.

Kant sagt einmal: „Bisher nahm man an, „alle unsre Erkenntniß müsse sich nach den Ge„genständen richten; aber alle Versuche über „sie a priori etwas durch Begriffe auszuma„chen, wodurch unsre Erkenntniß erweitert wür„de, gingen unter dieser Voraussetzung zu nich„te. Man versuche es daher einmal, ob wir „nicht in Aufgaben der Metaphysik damit besser „fortkommen, daß wir annehmen, die Gegen-

„stände

„stände müssen sich nach unserer Erkenntniß
„richten, welches so schon besser mit der ver-
„langten Möglichkeit einer Erkenntniß a priori
„zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe
„sie uns gegeben werden, etwas fest setzen
soll.“ (Critik der reinen Vernunft, Vorrede
S. XVI.).

Aus dieser veränderten Ansicht entstand die
ganze transscendentale Kritik und auf ihr be-
ruht das Gelingen aller kantischen, philoso-
phischen Arbeiten; welches Gelingen jetzt wohl
von niemand mehr bestritten werden wird.

Was gibt aber wohl diesem kritischen Ver-
fahren vor jedem andern dogmatischen einen so
entschieden vortheilhaften Einfluß auf alle
philosophischen Nachforschungen?

Um diese Frage zu beantworten, wird es
nur nöthig seyn, den Unterschied beider Ver-
fahrungsarten bestimmt auseinander zu setzen.

Ohne mich hier in Wortbestimmungen des
Kritizismus und Dogmatismus einer philoso-
phischen

phischen Methode einzulassen, bleibe ich nur bey den Worten der angeführten Stelle Kants stehen. Wir sollen die Erkenntniß in den Aufgaben der Metaphysik betrachten, nicht als bestimmt durch die Gegenstände, sondern als enthaltend die Bedingung, von welcher diese, der Art nach, wie sie vorgestellt werden, abhängen. Es werden also hier Erkenntnisse und Gegenstände derselben unterschieden; es kommt hier alles auf das Verhältniß zwischen Erkenntniß und ihrem Gegenstand im allgemeinen für das Gemüth, als erkennendes Subject, an. Dies führt zu folgender allgemeinen Betrachtung.

Jede Erkenntniß gehört als solche zu einem Gemüthszustande und jedes einzelne erkennen ist eine Thätigkeit des Gemüthes; nemlich eine solche Thätigkeit desselben (dies ist ihr wesentliches Merkmal) wodurch der Gegenstand vorgestellt wird. Das Erkennen und folglich die Erkenntnisse sind also selbst Gegenstände der innern Erfahrung, und daher der Psychologie, besonders deren empirischem Theile nach.

Ich

Ich kann also, und muß, wenn ich vollständig seyn will, alle Erkenntnisse, in einer Untersuchung derselben, aus einem psychologischen Gesichtspuncte betrachten, wiefern sie subjektiv zu Zuständen des Gemüths gehören; ich kann hier ihre Verschiedenheiten, Veränderungen und Gesetzmäßigkeit untersuchen, welche ihnen für sich als Thätigkeiten des Gemüthes zukommen.

Ja diese Betrachtung der Erkenntnisse ist sogar die unmittelbarste, weil der Gegenstand für mich nur Gegenstand irgend einer Erkenntniß ist, das heißt, eigentlich gehört dem Gemüth nur die Erkenntniß zu, der Gegenstand ist nur vermittelst ihrer in Verhältniß zu demselben.

Wenn es also unmittelbar im Gemüth Gesetze giebt für die Art meiner Erkenntniß, so werden diese die ersten Grundbestimmungen alles mir möglichen Erkennens enthalten, unter welchen auch jede mir mögliche Art einen Gegenstand vorzustellen steht.

Wenden wir dieses auf Wissenschaft überhaupt an, so wird sich, da Wissenschaft ein Ganzes aus mannigfaltigen Erkenntnissen ist, für jede derselben denken lassen, ausser der Aufstellung derselben, aus den einzelnen, mannigfaltigen in ihr zusammengehörigen Erkenntnissen, nach den logischen Regeln des Systems, noch eine vorläufige Untersuchung, deren Gegenstand diese Erkenntnisse selbst sind, wiefern sie subjektiv dem Gemüth gehören. Hieraus ergiebt sich ein Unterschied zwischen zweyerley Verfahrungsarten bey Aufstellung einer Wissenschaft. Nach der einen fängt man unmittelbar mit der Aufstellung des Systems an, ich nenne sie die dogmatische ohne Kritik; die andere schickt erst eine vorläufige Untersuchung der Erkenntnisse voraus, ich nenne sie die kritische. Erstere Methode geht gerade zu auf den Gegenstand, die andere verweilt erst bey dem Subjektiven der Erkenntniß.

Diese vorläufige, kritische Untersuchung ist bey jeder Wissenschaft möglich, sie wird aber nach Verschiedenheit der Erkenntnißarten mehr

oder

oder weniger nothwendig und zweckmäßig seyn. Ich nenne sie die Propädevtik einer Wissenschaft.

Eine solche Propädevtik ist nun jederzeit eine empirische Wissenschaft. Denn sie mag Propädevtik einer Wissenschaft seyn, welcher sie wolle, so ist ihre Erkenntnißquelle dennoch immer die innere Wahrnehmung, also Erfahrung. Dieser Satz ist für den jetzigen Zustand der Philosophie von Wichtigkeit, wie sich unten zeigen wird; er ist aber auch sehr leicht zu beweisen.

Der Gegenstand der Propädevtik sind Erkenntnisse, subjektiv als zu Gemüthszuständen gehörig. Seinen Zuständen nach und besonders, wiefern es Erkenntnißvermögen ist, erkennen wir aber das Gemüth nur in der innern Erfahrung. Folglich ist alle Propädevtik empirische Wissenschaft aus innerer Erfahrung. Sie setzt daher auch psychologische Erkenntniß voraus, entlehnt ihre Prinzipien aus der empirischen Seelenlehre und zwar zu-

nächst aus der Theorie des Erkenntnißvermögens.

Die Methode einer solchen kritischen Untersuchung ist jederzeit die regressive oder analytische, und jede Untersuchung nach regressiver Methode zum Behuf einer Wissenschaft unternommen, gehört zu ihrer Propädevtik.

Daß eine Untersuchung nach regressiver Methode für eine Wissenschaft nur vorbereitend seyn kann, ist leicht einzusehen. Denn der eigentliche Zweck jeder wissenschaftlichen Darstellung ist Erkenntniß aus Prinzipien, das heißt vollständige Erkenntniß alles besonderen aus dem allgemeinen. Die Fortschreitung geschieht hier also vom allgemeinen zum besonderen. Ich gelange zu jedem Schluß nur vermittelst seiner Prosyllogismen und zu jedem Begriff nur vermittelst der Synthesis desselben aus seinen Merkmahlen, in der Definition; ich verfahre hier also immer progressiv oder synthetisch. Dagegen schreitet die regressive Methode bey ihren Begriffen zergliedernd fort,

von

von jedem Schluß zu seinem Prosyllogismus; sie sucht für das gegebene besondre ein allgemeines, und folglich für gegebene mannigfaltige Erkenntnisse, Prinzipien, von denen die Wissenschaft erst ausgehen kann.

Ferner jeder Schluß vom besonderen auf das allgemeine, bezieht sich nur auf einen subjektiven Zusammenhang der Erkenntnisse. In der objektiven Reihe der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse, das heißt nach der eigentlichen Abhängigkeit der Sätze von einander in Rücksicht ihrer Wahrheit, ist das allgemeine Gesetz die Bedingung; der besondere Fall nur das Bedingte. Alle regressive Untersuchung ist also kritisch.

Endlich alle unsre Erkenntniß geht der Zeit nach vom besonderen aus, denn sie fängt an vom einzelnen der sinnlichen Wahrnehmung. Also ist der ursprüngliche Fortschritt in Rücksicht der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse, wiefern sie subjektiv zu Gemüthszuständen gehören, der vom besondern zum allgemeinen. Alle kritische Untersuchung ist also regressiv.

Hier wird nun behauptet, daß der Metaphysik insbesondere eine solche Propädeutik, unter dem Nahmen einer transscendentalen Kritik, ganz unentbehrlich sey. Denn daß transscendentale Kritik und Propädeutik der Metaphysik dasselbe sey, zeigt die erste Vergleichung beyder Begriffe. Propädeutik ist hier Untersuchung der metaphysischen Erkenntnisse, wie sie im Gemüthe vorkommen, also eben auch eine Untersuchung des Vermögens derselben, und dieses ist Vernunft. (Unter metaphysischer Erkenntniß wird nehmlich hier jede Erkenntniß a priori aus Begriffen in synthetischen Urtheilen, d. i. die materiale zum Unterschied der logischen, verstanden.)

Um nun zu entscheiden, ob und wiefern die Kritik der Vernunft der Metaphysik unentbehrlich sey, haben wir nur nöthig, den angegebenen Begriff einer Propädeutik mit dem der metaphysischen Erkenntniß zu vergleichen.

1) Kant hat an mehreren Orten bestimmt gezeigt, daß die ersten Untersuchungen, von

denen

denen Metaphysik allein ausgehen kan, nothwendig der regressiven Methode folgen und auf bloßen Zergliederungen beruhen müssen.

Denn metaphysische Erkenntniß soll ganz auf Begriffen beruhen; diese können nun anfangs nur so dunkel aus der Erfahrung aufgefaßt werden, wie sie gemeinhin gedacht werden. Dies verworren gedachte Besondere muß aufgenommen werden, wie es gegeben ist, und kan nur durch ausführliche Zergliederung genauer bestimmt und auf das allgemeinste zurückgeführt werden.

Dies allein zeigt schon die Nothwendigkeit einer kritischen Untersuchung, als Propädevtik der Metaphysik; aber noch einleuchtender zeigen uns die blos dogmatischen Versuche selbst, wie dringend das Bedürfniß derselben sey.

2) Kant gibt immer als den Grund der Nothwendigkeit einer transscendentalen Kritik an: die Vernunft müsse nothwendig mit der Kritik ihres eignen Vermögens anfangen, in-

dem sie sonst unvermeidlich, wie der Versuch einer Kritik ausweist, dialektisch werde, ja sogar, wie der bloße Verfolg der dogmatischen Methode zeigt, sich in einer Antinomie ihrer eignen Gesetze verwickele. Und gewiß, wenn die Vernunft sich anfänglich in einer Antinomie ihrer eignen Gesetze verwirrt, wenn man ihr sogar eine Dialektik in allen ihren transscendentalen Behauptungen aufweist, so kan dem Denker nichts dringender anliegen, als Entscheidung dieses Streites und Aufhebung dieses Scheins. Eine Kritik, welche dieses leistet, wird also auch das unentbehrlichste Bedürfniß seyn.

Die Kantische hat es geleistet. Wie werden ihr aber diese ausserordentlichen Wirkungen möglich?

Ohne die Erfahrung abzuwarten, ließe sich ihr schon im voraus ein glücklicher Ausgang versprechen.

Denn hier werden die Erkenntnisse psychologisch nach ihrer Abhängigkeit vom Gemüthe

und

und ihren subjektiven Verhältnissen betrachtet. Von diesem Gesichtspunkt aus muß sich also mit der Verschiedenheit ihrer Quellen auch die Verschiedenartigkeit ihrer Prinzipien ergeben, welche Unterscheidungen das blos auf den Gegenstand gerichtete Auge nicht bemerken kan, so lang dieser derselbe scheint. Da nun alle Behauptungen der Metaphysik nur auf Dinge überhaupt, und nicht auf ihre verschiedenen Arten, gehen, so werden sie vom dogmatischen Gesichtspunkt aus auch für gleichartig müssen angesehen werden, auch wenn sie sich auf ganz verschiedene im Gemüth bestimmte Arten, Dinge zu erkennen, beziehen sollten.

Eine solche Unterscheidung wird sich also nur von einem psychologischen Gesichtspunkt aus übersehen lassen, und dieser ist der transscendentalen Kritik eigenthümlich.

So ist z. B. die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nur psychologisch und kan aus dem dogmatischen Gesichtspunkt gar nicht bemerkt werden. Denn die innere Wahrheit eines Systems von Erkenntnissen mag noch so wohl gegründet seyn, so fragt

sich nur, in wiefern ist dieses ganze System, welches einem bestimmten erkennenden Subject seiner Natur nach zugehört, ein Verhältniß zu den in demselben vorgestellten Dingen?

Dies ist eine Frage, welche erst dann statt findet, wenn dies erkennende Subjekt als solches Gegenstand meiner Untersuchung wird; die aber gar nicht vorkommen kan, so lang ich innerhalb der Sphäre jenes Systems von Erkenntnissen bleibe. Hiedurch wird es erklärlich werden, wie gerade diese Unterscheidung zu so vielem Streit Anlaß geben mußte.

(Es wäre eben keine ungewöhnliche Art Einwendungen zu machen, wenn man hier sagen wollte: was vom Gesichtspunkt des Dogmatismus aus nicht bemerkt wird, darauf habe er auch gar nicht Rücksicht zu nehmen. Man sieht aber leicht, daß dies irrig sey; denn es wird ja eben behauptet, sein Gesichtspunkt gewähre eine viel zu beschränkte Aussicht, man könne von da nicht übersehen, was oben übersehen werden soll; welches endlich die Antinomie der Vernunft selbst jeden lehren muß.)

3) Aus-

3) Ausser diesem bisher aufgewiesenen Nutzen, der im Grunde nur negativ ist, um Irrthümer abzuhalten, gewährt der psychologische Gesichtspunkt einer Propädevtik der Metaphysik noch einen andern wesentlichen und positiven Vortheil, indem von ihm aus allein der einzige Weg übersehen werden kan, welcher zu einem System metaphysischer Prinzipien führt.

Die Prinzipien einer Wissenschaft werden entweder aus einer andern entlehnt, und sind also in dieser erweislich; oder sie werden in einer Propädevtik durch den Uebergang vom besonderen zum allgemeinen bewiesen; oder endlich als für sich unerweisliche Säze nur nach einer Regel aufgewiesen, welche für die Unerweislichkeit der einzelnen Säze und die Vollständigkeit des Ganzen den Grund enthalten muß. Das lezte ist der Fall der Metaphysik, und transscendentale Kritik liefert uns die verlangte Regel. Dies wird aus folgendem deutlich werden.

A) Die Prinzipien der Metaphysik können aus keiner andern Wissenschaft entlehnt werden.

Metaphysisches Erkenntniß heißt hier überhaupt das Erkenntniß a priori aus Begriffen in synthetischen Urtheilen. Metaphysik, als Wissenschaft aus denselben, muß also ein vollständiges System aller synthetischen Urtheile a priori aus bloßen Begriffen enthalten.

Ihre Prinzipien sind daher die allgemeinsten synthetischen Urtheile a priori aus Begriffen. Solten diese in einer andern Wissenschaft erwiesen werden, so könnte dies keine Wissenschaft aus Erkenntnissen a priori seyn, weil sie in dieser Erkenntnißart selbst das oberste sind. Aus einer empirischen Erkenntnißart läßt sich aber überhaupt keine Erkenntniß a priori ableiten; denn aus bloß assertorischer Gewißheit folgt niemals eine apodiktische (weil jene eben nur auf ein Fürwahrhalten geht, welches für das Gemüth zufällig und vereinzelt ist, diese aber dem Gemüthe schlechthin angehört); alle

Er-

Erkenntniß a priori muß aber apodiktisch gewiß seyn.

B) Die Prinzipien der Metaphysik können nicht durch einen Uebergang vom besondern zum allgemeinen erwiesen werden, sind also überhaupt unerweislich.

Der Schluß vom besondern auf das allgemeine gilt überhaupt nur für die Ableitung der subjektiven Gültigkeit eines Urtheils; wo er also angewandt werden soll, da muß das einzelne oder besondere subjektiv unmittelbar gültig seyn. Dies ist aber nur bey empirischen Erkenntnissen aus Wahrnehmung der Fall und nicht bey Erkenntnissen a priori. Vielmehr liegt bey letzteren auch der subjektiven Gültigkeit des besondern, die Wahrheit des allgemeinen zu Grunde. Freylich gelangen wir auch hier in der innern Wahrnehmung gewöhnlich nur durch das Bewußtseyn des besondern zu dem des allgemeinen, indem sich jenes in der Erfahrung zuerst anbietet, aber immer nur mit

der

der Rücksicht, daß die Annahme des ersteren immer auf der, wenn gleich dunkel gedachten, Voraussetzung des letzteren beruhe. Ein Beyspiel wird diesen Unterschied klar machen. Man hatte schon lang wahrgenommen, daß ein Stein fällt und daß der Mond sich um die Erde bewegt, ehe Newton beyde Erscheinungen aus einem allgemeinen Gesetz erklärte; die subjektive Gültigkeit jener einzelnen Urtheile setzte keines weges dies allgemeine als im Gemüthe vorhanden voraus, vielmehr mußte es erst durch sie bewiesen werden. Wenn ich aber behaupte, die Kreisbewegung des Mondes setzt eine stetig wirkende bewegende Kraft voraus, so hat dies Urtheil für sich nur in sofern Gültigkeit, als alle Veränderung (folglich auch die in der Richtung einer Bewegung) eine Ursach derselben voraussetzt. Indem ich also jenes behaupte, setze ich dieses schon voraus, wenn auch ersteres Urtheil in der innern Wahrnehmung früher als letzteres aufgefunden wird.

Da nun also Erkenntnisse a priori überhaupt auf regressivem Wege nicht einmal ihrer subjektiven Gültigkeit nach bewiesen, sondern nur

nur als voraus schon angenommen, aufgewiesen werden können, so muß dies auch von den Prinzipien der Metaphysik gelten.

Auf progressivem Wege sind diese aber auch nicht erweislich, weil sie sich, wie vorhin gezeigt worden, weder von Erkenntnissen a priori noch a posteriori weiter ableiten lassen. Sie sind daher überhaupt unerweislich.

C) Wenn also philosophische Prinzipien überhaupt unerweisliche Sätze sind, so bleibt uns nur der dritte Fall übrig, sie als solche, nach einer Regel aufzuweisen.

Wo erhalten wir aber eine solche Regel her?

Oben zeigte es sich schon, daß alle philosophischen Untersuchungen anfangs regressiv seyn müssen, indem die innere Wahrnehmung bey ihren Zergliederungen nur vom besondern ausgehen kan, so wie es sich zuerst in der Erfahrung darbietet. Wir haben aber gesehen, daß hiedurch keinesweges das allgemeine aus

dem

dem besondern bewiesen, sondern vielmehr nur aufgewiesen wird, die Wahrheit des besondern bey Erkenntnissen a priori setze jederzeit die des allgemeinen voraus. Wie soll ich nun durch diese Regression auf ein letztes kommen, das als Prinzip gelten kan? Die bloße Zergliederung für sich setzt sich keine Gränzen, es ist immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kan. Ich kan daher nie wissen, ob ich wirklich zu einem Prinzip gelangt bin, ob ein erhaltener Begriff wirklich der allgemeinste und unauflöslich sey, ob ein Urtheil sich durchaus von keinem andern ableiten lasse. Ja noch mehr, man nehme sogar an, das Urtheil sey ein solches letztes, also unerweislich; so fragt sich, worauf beruht die Gültigkeit desselben, wodurch kan es sich bewähren? Als philosophisches Prinzip soll es ganz auf Begriffen beruhen, es findet also keine Berufung auf Anschauung statt. Das Prinzip muß also unmittelbar durch sich selbst gültig und einleuchtend seyn. Wodurch will man es denn aber rechtfertigen, wenn es angefochten wird?

Hier

Hier ist der Ort, wo uns die psychologische Untersuchung unsrer Erkenntnisse (die Untersuchung derselben als zu Gemüthszuständen gehörig) allein weiter helfen kan, indem man zeigt, wie ein solches Urtheil sich aus den Verhältnissen unsrer Erkenntnißvermögen nothwendig erzeugen muß; wodurch blos aufgewiesen wird, wie ein gewisser Begriff a priori entsteht oder wie die Synthesis mehrerer zu Stande kommt.

Erkenntnisse a priori sind nemlich, indem sie unabhängig von allem aus Wahrnehmung entsprungenen statt finden, subjektiv im Gemüth nur möglich, wiefern sie aus solchen Bestimmungen desselben entspringen, welche für unsre Erfahrungen unmittelbare Grundbeschaffenheiten des Gemüths sind; die ihm daher schlechthin und beharrlich zukommen. Die Prinzipien der Erkenntniß a priori müssen sich daher aus den Beschaffenheiten des Gemüthes als des erkennenden Subjektes allein, unmittelbar und vollständig erklären und ableiten lassen.

Hie-

Hiedurch erhalten wir nun alles, was gesucht wurde. Können wir nemlich die Natur des erkennenden Gemüthes hinlänglich ergründen, so muß sich daraus eine Regel ergeben, durch welche sich nicht nur bestimmt, was Prinzipien der Philosophischen Erkenntniß sind, sondern nach welcher wir dieselben vollständig in einem System darstellen können.

So sehen wir denn, daß die transscendentale Kritik der Philosophie alles liefert, was irgend eine andre kritische Untersuchung einer Wissenschaft leisten kann; indem sie die Vernunft von einer sonst unvermeidlichen Dialektik befreit, bey ihrer analytischen Methode vom Standpunkt der gemeinen Erfahrung ausgeht, und doch zu einem vollständigen System der Prinzipien der Philosophie führt.

Dabey läßt sich endlich noch bemerken, daß, indem wir nur von Betrachtung der metaphysischen Erkenntnisse ausgiengen, die letztern Resultate doch meist von aller Erkenntniß a priori überhaupt gelten, also auch auf Logik oder wohl gar Mathematik anwendbar, vielleicht ersterer auch nützlich wären.

Es

Es ist gezeigt worden, daß die transscendentale Kritik mit der anfangs angegebenen Propädevtik der Metaphysik einerley sey und wie sie als solche alles das leisten könne, was sie großentheils schon geleistet hat, oder noch leisten wird. Geben wir aber acht, wodurch dies eigentlich erklärlich wurde, so war es hauptsächlich der empirisch psychologische Gesichtspunkt, von welchem aus die Kritik Erkenntnisse a priori betrachtet. Dies führt uns auf einen Satz, der, so richtig er auch sein mag, doch leichtlich Widerspruch finden möchte. T r a n s s c e n d e n t a l e K r i t i k i s t n e h m l i c h e i n e e m p i r i s c h e W i s s e n s c h a f t a u s i n n e r e r E r f a h r u n g. Bey dieser Behauptung muß ich verweilen, denn sie hat auf den Gang einer gewissen philosophischen Untersuchung entscheidenden Einfluß.

Ihre Rechtfertigung hat schlechterdings keine Schwierigkeit. Was von jeder Propädevtik gilt, gilt auch von der transscendentalen Kritik. Nun machen den Gegenstand jeder

Propädevtik Erkenntnisse aus, nemlich wiefern aus ihnen Wissenschaft zu Stande gebracht werden kan; diese erkennen wir aber nur durch innere Wahrnehmung und Erfahrung; also enthält auch die transscendentale Kritik nur Erkenntniße von Erkenntnissen d. i. innere Wahrnehmungen.

Um dies noch einleuchtender zu machen, setze ich eine andere Bemerkung dagegen, welche dasselbe nur allgemeiner sagt. Alles Philosophiren ist empirisches Denken, ja die Philosophie selbst ist Produkt desselben. Dieser Satz ist mit dem vorigen im Grunde einerley; denn eine jede kritische Untersuchung ist Raisonnement über die Erkenntnisse, die in einer Wissenschaft enthalten sind, sie ist also eigentlich die Thätigkeit desjenigen, welcher die Prinzipien einer Wissenschaft aufsucht, hier also des philosophirenden.

Alle wissenschaftliche Darstellung besteht in Schlußketten und Unterordnungen von Begriffen. Begriffe und Schlüsse gehören aber zur mittelbaren logischen Vorstellungsart durch Merkmahle oder Theilvorstellungen. Dieses

Erken-

Erkennen durch Merkmahle setzt Reflexion und diese setzt innere Wahrnehmung der Vorstellungen voraus. Also beruht alle wissenschaftliche Erkenntniß auf der innern Wahrnehmung der Vorstellungen, welche im empirischen Denken enthalten ist. Auch das Philosophiren ist also eigentlich nichts als ein inneres Wahrnehmen, ein Beobachten der im Gemüth vorhandenen Erkenntnisse a priori, welche (die Prinzipien der analytischen Erkenntnißart ausgenommen) selbst für sich ganz zur unmittelbaren, und nicht unmittelbar der logischen, Erkenntnißart gehören.

Das Talent, welches eigentlich zum Philosophen macht, ist also Scharfsinn, d. i. guter Beobachtungsgeist in diesem bestimmten Felde innerer Erfahrungen; und es kommt zum richtigen, gewichtigen, folgenreichen Philosophiren, weit mehr auf ein gewisses, richtiges und genaues Gefühl, als auf bloßes Schließen an. Dies Gefühl besteht nehmlich darin, daß ich die in der innern Erfahrung vorkommenden, zusammengesetzten Begriffe, deren Merkmale alle nur dunkel gedacht werden, doch bestimmt und

genau aufzufassen, d. i. innerlich wahrzunehmen vermag. Hierdurch allein wird auf einer Seite richtige Zergliederung möglich, auf der andern aber kan der Denker mit diesen Begriffen oft sehr richtig weiter fortschließen, wenn gleich die letzten Prinzipien bei ihm nur dunkel gedacht, oder wohl gar verfehlt wären. Ein auffallendes Beyspiel ist Rousseaus Contrat social.

Wer hingegen nur richtig schließen könnte, dem müßten Prinzipien und Methode erst ganz zergliedert gegeben worden seyn, wenn er etwas richtiges solte aufbauen können. Doch hievon genug, es führt zu weit vom Gegenstand unsrer Untersuchung ab.

Es ist also das Geschäft der transscendentalen Kritik, den Inbegriff unsrer Erkenntniß a priori aufzusuchen und auf seine Prinzipien zurückzuführen. Diese Untersuchung, was für Erkenntnisse a priori wir besitzen und wie dieselben beschaffen sind, gehört nun offenbar ganz zur psychologischen Erkenntnißart. Sie setzt die allgemeinen Kenntnisse von der Beschaffenheit des Gemüths voraus, beruht also ganz

auf

auf empirisch psychologischen Grundsätzen; ja sie muß sogar die ganze Betrachtung der von Kant sogenannten transscendentalen Gemüthsvermögen mit in ihren Inhalt hineinziehen.

Aber eben darin, daß transscendentale Kritik die Erkenntniß von Erkenntnissen a priori enthält, liegt ein Grund, warum man sie selbst leicht für eine Wissenschaft aus Erkenntnissen a priori halten konnte.

Ihr Gegenstand sind Erkenntnisse a priori, ihr Inhalt aber meist empirische Erkenntnisse. Die Urtheile, welche den Inhalt der Kritik ausmachen, sind nur assertorisch; apodiktische gehören zum Gegenstand derselben. So erkenne ich z. B. a priori und mit apodiktischer Gewißheit, daß alle Veränderungen eine Ursache haben; allein das Daseyn dieses Grundsatzes unter meinen Erkenntnissen und die Art, wie er im Subjekt gegründet ist, welches letztere in den Inhalt der Kritik gehört, kan ich doch nur assertorisch aus innerer Erfahrung erkennen. Nicht das Urtheil: Alle Veränderungen haben eine Ursach, sondern dieses: Der genannte Grundsatz der Kan-

Kausalität ist nothwendige Bedingung einer möglichen Erfahrung gehört in die Kritik. Eigentlich philosophisches Erkenntniß ist entweder logisch oder transscendental oder metaphysisch und jederzeit apodiktisch; das assertorische, psychologische gehört nur in die Elementarlehre (Kritik) nicht in das System der Philosophie.

Allerdings ist es ein schwieriges Verhältniß, welches daraus entsteht, daß ich mich, nach meiner Erkenntniß a priori, empirisch erkenne. Eine Schwierigkeit, welche auf die ganze Untersuchung der transscendentalen Seelenvermögen und der ganzen Kritik Einfluß hat. Ich setze hier voraus nicht etwa blos die logischen Regeln des Denkens, sondern da ich nur aus der Erfahrung schöpfen kan, nothwendig auch die metaphysischen Gesetze einer möglichen Erfahrung überhaupt, von denen es doch eben scheint, als solten sie erst bewiesen werden. Die Erkenntniß a priori ist aber hier nicht nach ihrer Gültigkeit in Urtheilen, sondern nach ihrer Beschaffenheit als meiner Erkenntniß, als zu den Zuständen meines Gemüths gehörig, psycholo-

chologischen Grundsätzen unterworfen. Es wird also in der That hier nicht unternommen, die Prinzipien und Grundsätze unsrer nothwendigen und allgemeinen Erkenntniß zu erweisen; denn das könnte nur dadurch geschehen, daß sie von noch höheren und allgemeineren Gesetzen abgeleitet würden, welches bey Prinzipien gar keine Anwendung fände, ausser dem daß aus empirischen Obersätzen wohl niemand einen apodiktischen Schlußsatz zu ziehen hoffen wird. Vielmehr sollen nur aus den subjektiven Bedingungen des Gemüths diese Prinzipien als solche aufgewiesen und alsdenn erklärlich gemacht werden, wie sie so und nicht anders beschaffen seyn müssen, woraus sich dann die sonst unbestimmte Bedeutung und Gültigkeit derselben einsehen läßt, nicht eigentlich indem sie bewiesen wird, sondern nur, wiefern man sich in Rücksicht ihrer orientirt. So ist die Bemerkung eines Philosophen sehr treffend: die Foderung des Kritizismus an dem Dogmatismus sey nur: sich erst selbst zu verstehen.

Diese Unterscheidung der Erkenntnißart, welche den Inhalt der Kritik ausmacht von der-

 jenigen,

jenigen, welche ihr Gegenstand ist, konnte leicht übersehen werden. Kritik galt alsdann für eine Wissenschaft a priori aus Begriffen; man mußte den ihr eigenthümlichen Inhalt mit ins System der Philosophie ziehen und dadurch zu mannigfaltigen Mißdeutungen und Verwirrungen Anlaß geben.

Selbst Kant scheint mir diese Unterscheidung nicht bestimmt im Auge gehabt zu haben, sonst hätte er vielleicht durch eine nähere Erörterung derselben manchen vergeblichen Versuch die Philosophie als Wissenschaft weiter zu bringen, abhalten können. Man sehe die Bestimmung des Begriffes einer transscendentalen Erkenntniß (Kr. d. r. V. 4te Aufl. S. 25. u 80.) Hier wird die Erkenntniß, wie gewiss Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, transscendentale Erkenntniß genannt; diese Erkenntniß von der Möglichkeit oder dem Gebrauch einer Erkenntniß a priori aber als eine Art der Erkenntniß a priori aufgestellt. Offenbar aber werden wir uns nur durch innere Wahrnehmung bewust, was für Vorstellungen a priori wir haben

ben. Die hier genannte transſcendentale Erkenntniß iſt alſo Erfahrungs-Erkenntniß. Iſt dies richtig, ſo faßt der Kantiſche Sprachgebrauch in dem Worte transſcendental zwey heterogene Begriffe zuſammen. Da hier ein Fall iſt, wie es kaum einen zweyten geben möchte, daß Kant bey Unterſcheidung ſo wichtiger Begriffe gefehlt hat, ſo wird es gut ſeyn dies näher auseinander zu ſetzen. Einmal heißt nemlich jede kritiſche Erkenntniß im Gegenſatz der ſchlechthin philoſophiſchen (dogmatiſchen) Erkenntniß a priori transſcendental; davon iſt aber ganz unterſchieden eine andere Wortbeſtimmung, wo transſcendental dem empiriſchen und transſcendenten ſo entgegengeſetzt wird, daß das empiriſche alles zur Erfahrung gehörige, das transſcendente das dieſe überſteigende, das transſcendentale aber nur das von ihrer Beſchränkung überhaupt unabhängige bezeichnet. So unterſcheidet Kant (a. a. O.) den transſcendentalen Gebrauch einer Erkenntniß a priori vom empiriſchen u. (Kr. d. Urtheilskraft S. XVII.) transſcendentale Prinzipien von metaphyſiſchen u. ſ. w.

An der erstern Stelle hält er aber in der Behauptung — der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt sey transscendental, — selbst das Wort für gleichbedeutend mit der eben erst angegebenen Worterklärung; mir scheint aber jenes auf die von mir bemerkte zweyte Bedeutung zu gehen. Die Erkenntniß so wohl, daß der Gebrauch des Raumes von Dingen überhaupt unzulässig, als daß er auf sinnliche Gegenstände eingeschränkt sey, ist nach ersterem Sinn transscendental; jener Gebrauch aber im Gegensatz des letztern wird nach der andern Bedeutung so genannt, weil er die Schranken der Erfahrung nicht achtet. Dieser letztere Wortgebrauch scheint mir der Bedeutung in der frühern philosophischen Sprache näher zu liegen; Kant bedient sich des Wortes in beyderley Sinne oft; ich wage daher nicht es nur auf eine Bedeutung einzuschränken. Es mag genug seyn den Unterschied angegeben zu haben.

Es ist eine Bemerkung, die sich bey einem Ueberblick der neuern philosophischen Schriften fast aufdringt, daß die meisten philosophischen Versuche nach Kant, von Schülern desselben, wo man nur auf Resultate der kantischen Untersuchungen weiter fortbaute sehr glücklich gewesen sind, und wo nicht zur Erweiterung, wenigstens zur Erläuterung philosophischer Kenntnisse viel beygetragen haben. Da im Gegentheil durch diejenigen Versuche, wo man höher hinauf nach den letzten Prinzipien suchte und dadurch den Kantischen Arbeiten selbst erst die vollendete Haltung geben wolte, wenig nur irgend allgemein geltendes ausgemacht, meist der Streit nur vermehrt worden ist. Ein Hauptgrund zur Erklärung dieser Erscheinung möchte wohl die angegebene nur allzuhäufige Verwechselung zwischen kritischer Erkenntniß und metaphysischer Erkenntniß a priori seyn.

Mir scheint von diesem Gesichtspunkt aus Reinholds ursprünglicher Fehler erklärlich; ich glaube von hieraus Aenesidemus Einwendungen gegen Kant abweisen und Fichte angreifen zu können. Dies möchte etwas

viel

viel behauptet scheinen, aber Aenesidemus greift nur einen Kant an, wie ihn Reinhold verstehen mußte, und Fichte folgt nur weiter der Reinholdischen Methode.

Dies weitläuftig auseinander zu setzen ist hier nicht der Ort; aber einige Bemerkungen zur Rechtfertigung meiner Meynung werden doch nothwendig seyn.

Das Publikum scheint entschieden zu haben, daß wir Recht haben, die wir behaupten, Reinhold sey durch Aenesidemus widerlegt. Meiner Meynung nach ist nun ursprünglich sein Fehler eben kein anderer, als jene falsche Ansicht der ganzen Erkenntnißart in der transscendentalen Kritik, indem er diese fälschlich für Erkenntniß a priori und folglich, in der oben angegebenen Bedeutung, für metaphysische Erkenntniß hielt. Um zu sehen, daß er diesen Fehler beging, vergleiche man nur die Bestimmungen einer Vorstellung a priori in der Theorie des Vorstellungsvermögens. Hier wird offenbar Erkenntniß, welche unabhängig von aller Bestätigung durch Erfahrung, schlechthin gültig ist, d. i. Erkenntniß a priori verwechselt

selt mit Erkenntniß desjenigen, was im Gemüthe vorhanden ist unabhängig von allen sinnlichen Affectionen desselben (durch welche Wahrnehmung zu Stande kommt,), welches letztere psychologisches Erkenntniß ist, zu welchem wir nur auf empirischem Wege gelangen.

Auf diese Weise blieb ihm zwischen der Kritik und dem System der Philosophie kein andrer Unterschied übrig als der, daß jene der regressiven Methode, dieses hingegen der progressiven folgen müsse. Da fand er nun, daß in der Kritik noch mancher als unerwiesen angenommene Satz vorkomme. In ihr mußte also die Regression noch nicht vollendet seyn. Diese Vollendung hatte er noch hinzuzufügen, und dann konnte er gleich an die Aufstellung in umgekehrter Ordnung gehen. Diese seine vollendete Zergliederung mußte denn auch nothwendig auf einen letzten unerweislichen Satz, aus unauflöslichen Begriffen, führen, (als oberstes Glied in der einzigen gegebenen Kette von Zergliederungen) welcher denn, weil weiter nichts mit ihm anzufangen ist, für sich einleuchtend und über alle Mißdeutungen erhaben

seyn

seyn muß, kurz dem alle Prädikate zukamen, welche er ihm selbst so weitläuftig zuschreibt.

Aber wie gelangte er zu diesem obersten Punkt der Abstrakzion? In der Zergliederung selbst liegt nichts, was ihr eine Gränze setzte. Er fand einen Punkt, der seiner Meynung nach der oberste wäre; aber eben hierin tadeln ihn Fichte und Schelling, welche noch weiter gegangen sind, als er. Meiner Meynung nach hingegen, war schon Reinhold über das Ziel einer metaphysischen Zergliederung hinaus. Der allgemeinste Begriff ist offenbar der eines Gegenstandes überhaupt, d. h. der einer Vorstellung, so weit dies Wort mit jenem gleichbedeutend ist. Reinhold ging aber von da zum Begriff einer Vorstellung, sofern dies etwas ganz vom Gegenstand verschiedenes bezeichnet über und gelangte so zum Begriff des Bewußtseyns und somit in eine Sphäre von Erkenntnissen, welche der metaphysischen ganz heterogen ist. Denn statt, daß er vorher schon bey den allgemeinsten ontologischen Begriffen war, so gelangte er nun (und doch solte dies durch Zergliederung geschehen) zu dem verein-

zelten-

zelten Begriff eines bestimmten Gegenstandes der innern Wahrnehmung, eines Bewußtseyn.

Was ihn nun über die Gränze der Metaphysik in die Psychologie hineintrieb, ist leicht zu übersehen. Seine Aufgabe war, das unerwiesene der Kritik zu begründen, er mußte alle in ihr vorkommende Unterscheidungen auch ableiten. So bedurfte er z. B. nothwendig der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich; da diese aber, wie wir oben sahen, in allen eigentlich metaphysischen Zergliederungen nicht gefunden werden kan, so drängte ihn schon dies zu psychologischen Begriffen hinaus, die er aber ihrer empirischen Natur nach nicht erkannte.

Da er also auf psychologischem Boden das oberste Prinzip der Philosophie aufsuchte, so ist klar, daß er nothwendig dem ganzen Gebäude eine Thatsache aus innerer Erfahrung zu Grunde legen mußte. Diese solte aber doch Erkenntniß a priori gewähren, und so wurde endlich Erkenntniß a priori überhaupt zu einem Theil der Erkenntniß aus innerer Erfahrung.

Seine

Seine Ideen, das ganze System unsers Wissens betreffend, und die Art einer Unterordnung desselben unter ein oberstes Prinzip, welche Fichte noch weiter ausgeführt hat, ließen sich hier auch ableiten und bestreiten; allein dies würde mich zu weit führen.

Fast alles hier angeführte gilt auch gegen Fichte. Zwar hat er die letztere Schwierigkeit der Bestimmung einer Erkenntniß a priori dadurch zu vermeiden gesucht, daß er eine intellektuelle innere Selbstanschauung annimmt. Diese hier zu bestreiten würde zu weitläuftig seyn; es ist dies aber auch kein entscheidender Punkt, weil es bey der Zergliederung nicht auf den Unterschied des sinnlichen und intellektuellen, sondern auf den des intuitiven und logischen ankommt. Ich behaupte daher nur: Fichte ist auf dem Wege der fälschlich für philosophisch gehaltenen Reinholdischen Zergliederung noch weiter aufwärts gegangen, wie man am bestimmtesten bey Schelling sehen kann: vom Bewußtseyn zum Subjekt desselben, von da zum Ich (als Subjekt-Objekt)

und endlich zum reinen Ich, wo man dann wieder ein neues Ziel gefunden hat.

Vermittelst dieser philosophischen Destillation und Sublimation hat man endlich unter dem Zeichen Ich = Ich ein so schwer zu behandelndes Gas erhalten, welches unter den Händen jedes Ungeübten bald Satzartig anschießt, bald sich Gefühlartig zu Nebeln verdichtet; eigentlich aber, weder Satz noch Gefühl, sondern nur schlechthin Prinzip genannt werden darf. Jenseit des Prinzips, von Seiten des Systems her diese Lehre anzugreifen, würde eine weitläuftige und wahrscheinlich fruchtlose Arbeit seyn, da Fichte selbst angibt, sie sey Widerspruch für den Gesichtspunkt des gemeinen Menschenverstandes. Wolte man aber sagen, das Behandelte sey psychologisch und als solches fehlerhaft, indem z. B. die Vermögen zusetzen und entgegen zu setzen schlechterdings keine Grundvermögen, sondern weit abgeleitete der logischen Vorstellungsart sind, so würde das in die Ideen jenes Systems doch so wenig passen, daß man kaum darauf Rücksicht nehmen möchte. Es bleibt also kein anderer Weg

der Widerlegung übrig, als den Prozeß selbst der Prüfung zu unterwerfen, durch welchen das Prinzip gewonnen wurde.

Wir können uns hiemit auch ganz wohl begnügen, da überhaupt ein Angriff gegen das Prinzip eines angeblichen philosophischen Systems, allein entscheidend seyn kan, indem sich zwar sonst viel streiten läßt, das meiste aber immer auf Konsequenzmacherey hinausläuft, oder wenn es recht gut geht, zwar niedergerissen aber nichts aufgebaut wird. Hier hat Reinhold einen Satz in Umlauf gebracht, den ihm mancher Philosoph nachspricht, der aber eigentlich sehr wenig besagt: wer mit mir in den Prinzipien nicht einig ist, mit dem will ich nicht erst streiten, man gebe aber nur das Prinzip zu, so wird sich alles ergeben. Natürlich wohl; denn ist das Prinzip einer philosophischen Wissenschaft einmal bestimmt gegeben, so brauchen wir nur noch die logischen Regeln des Schließens und können dann wohl weiter bauen; aber eben die Prinzipien zu sichern, möchte hier die Schwierigkeit seyn.

Man

Man könnte gegen das von Fichte aufgestellte oberste Prinzip die Einwendung machen, daß es nur hypothetisch sey, indem er es selbst nur dafür angibt und behauptet, es liesse sich nicht beweisen, daß es ein oberstes Prinzip sey. Dieser Einwurf wäre aber doch nicht unwiderleglich. Denn das hypothetische dabey gilt nur für den Unkundigen; sobald man sich auf den rechten Gesichtspunkt versetzt, so soll das Prinzip sich schon von selbst als das einzig mögliche beweisen. Meine Gründe gegen dieses Prinzip sind schon vorhin gegen Reinhold angeführt, indem Fichte eben auch fälschlich die empirisch psychologische Erkenntnißart der Kritik für Erkenntniß a priori hält, und nur dadurch zu seinem Prinzip gelangt. Denn wie wir gezeigt haben, gelangt er nur durch eine Fortsetzung der Reinholdischen Zergliederung zu seinem obersten Punkt.

Betrachten wir unter dieser Voraussetzung den Fichtischen Satz Ich=Ich; so können wir voraus wissen, daß wir darunter nichts zu verstehen haben als einen psychologisch em-

pirischen Satz, der für philosophisch gehalten wird. So scheint mir die Behauptung: das Ich sey das oberste Prinzip unsers Wissens und der Philosophie, nichts anders als der Satz zu seyn, daß jeder Metaphysik eine transscendentale Kritik aus psychologischen Grundsätzen vorhergehen müsse, oder daß alle richtige Einsicht in die Natur der Erkenntniß a priori, erst eine Untersuchung derselben aus einem psychologischen Gesichtspunkt erfodere; nur daß diese Wahrheit aus dem sonderbaren Gesichtspunkt angesehen wird, den wir angegeben haben.

So geht Fichte denn auch wirklich in seiner Wissenschaftslehre nach einer Analogie mit einer Metaphysik der innern Natur von dem Begriff eines beschränkten, innerlich thätigen Wesens (dem Ich) aus, und getraut sich, hieraus das ganze System der Philosophie abzuleiten, mit Hülfe innerer intellektueller Anschauung.

Diese intellektuelle Anschauung dient ihm eben, wie Reinholden das unmittelbare Bewußtseyn, um empirische Begriffe aus innerer

rer Wahrnehmung, als philosophisch zu introduziren. Allein unsre innere Anschauung ist sinnlich und keinesweges intellektuell, sonst müßten wir das Nichtseyn das Ich gar nicht einmal denken können, und diese Anschauung könnte nicht Anschauung veränderlicher Zustände, sie könnte nicht Anschauung einer beschränkten Thätigkeit seyn. Beschränkte innere Thätigkeit setzt ein beschränkendes, ein Nicht Ich voraus; dies ist nichts anders als der Satz einer Metaphysik der innern Natur: veränderliche Zustände der innern Thätigkeit setzen vom Ich verschiedene Dinge, als Ursache der Veränderung, voraus. Hier wird sehr sonderbar das vom Ich verschiedene ein Nichtich genannt; woher es denn nichts absurdes ist, daß das Ich, Nichtich sey. Eben so wie ich sage, alle Körper sind ausgedehnt, wiewohl der Begrif eines Körpers von dem der Ausdehnung verschieden ist, und etwas rothes rund seyn kan, wiewohl roth nicht rund ist. Dies Nichtich wird aber hernach immer mit einem dem Begriff des Ich entgegengesetzten Begriffe verwechselt, so daß man behauptet,

 wenn

wenn dem Ich irgend ein A zukommt, so komme dem Nicht ich das Non A zu, da sich vielmehr nur behaupten läßt, es muß irgend ein A geben, welches dem Ich zukommt, dem Nichtich aber abgesprochen werden muß, indem dies der Charakter der Verschiedenheit, jenes der des Widerstreites ist.

Nach dieser Ansicht enthielte diese Wissenschaft daher nichts als einige sonderbar ausgedrückte Sätze der Metaphysik der innern Natur und ausser dem Begriffe der empirischen Psychologie, die auf eine eben so unbefriedigende Weise a priori deduzirt worden, wie bey Reinhold nach der Darstellung des Aenesidemus. Z. B. der Begriff des Vorstellens, den ich nur aus innerer Erfahrung kenne, wird hier unter dem Nahmen der idealen Thätigkeit, deduzirt als die reflektirte, in sich zurückgehende innere Thätigkeit. Mir ist es schlechterdings unmöglich, in dem Begriffe einer durch äussere Einwirkung modifizirten innern Thätigkeit (so wird die ideale charakterisirt) den Begriff des Vorstellens wieder zu erkennen, welcher durch das in innerer Erfahrung vorkommende Verhältniß

hältniß zwischen dem Vorstellenden, Vorgestellten und der Vorstellung bestimmt ist.

Der allgemeine metaphysische Begriff einer innern Thätigkeit wird zum Begriff einer veränderlichen innern Thätigkeit, indem ich bestimme, daß die innere Thätigkeit Modifikazionen durch fremde Einwirkung erleiden kan. Alle veränderliche innere Thätigkeit wird aber doch nicht ideale seyn sollen? Oder wäre sie es auch, so ist dies doch erst ein synthetischer Satz aus innerer Erfahrung.

Doch lassen wir die Streitigkeiten hier liegen.

Transscendentale Kritik ist also eine Wissenschaft aus empirisch psychologischen Erkenntnissen und zwar die Wissenschaft von der Art und Beschaffenheit unsrer Erkenntnisse a priori.

Erkenntnisse a priori sind aber ganz subjektiven Ursprungs und gehören zu letzten Grundbestimmungen des Gemüthes für unsre Erfahrung; im Gegentheil sind aber auch alle Erkenntnisse, welche aus solchen Bestimmungen des Gemüthes entspringen, Erkenntniße a priori.

Die transscendentale Kritik wird also, indem sie unsre Erkenntnisse a priori, wie sie in

N 4 der

der innern Erfahrung vorkommen, im Verhältniß zum Gemüth untersucht und so die transscendentalen Gemüthsvermögen bestimmt, durch diese wiederum ein vollständiges System philosophischer Prinzipien aufstellen können. Um die Art, wie sie dies leistet, in ein helleres Licht zu stellen, wird, wenn ich recht sehe, eine aus diesem Gesichtspunkt bearbeitete Psychologie, als Theorie der transscendentalen Vermögen des menschlichen Gemüths, nicht wenig beytragen.

Wäre diese bearbeitet, so würde es alsdann leichter seyn, gemäß dem allgemeinen Begriff einer philosophischen Erkenntniß, eine Propädeutik der Philosophie zu bearbeiten, in welcher die Philosophie als Logik und Metaphysik und letztere nach allen drey Theilen der transscendentalen Krttik aus einem Gesichtspunkt übersehen werden könnte.

Hiedurch würde dann auch die Aufforderung an die Elementarphilosophie befriedigt werden, einen Vereinigungspunkt für das ganze System der Philosophie aufzuweisen. Von der andern Seite wird aber diese Psychologie auch

für die empirische Seelenlehre selbst wichtig. Erkenntnisse a priori weisen nemlich jederzeit auf Grundbestimmungen des Gemüthes zurück; sie können also in der empirischen Psychologie zu einer treflichen Anleitung dienen, das veränderliche und zufällige im Gemüth vom Beharrlichen zu unterscheiden, und die transscendentale Kritik wird so einen vortheilhaften Einfluß auf einen Theil der allgemeinen Erfahrungsseelenlehre haben, welcher durch Vollständigkeit und eine mögliche systematische Anordnung sich vor dem übrigen Theil auszeichnen muß.

Nach diesen Ideen habe ich versucht, den angegebenen Theil der Psychologie zu bearbeiten, in der Hoffnung, dadurch zur richtigern Bestimmung des Gesichtspunktes der Kritik der Vernunft etwas beyzutragen und auf den Einfluß dieser Kritik auf empirische Psychologie weiter aufmerksam zu machen.

Schmid, Jakob, Hofbauer, Flemming und andere haben schon die empirische Psychologie als kritische Philosophen bearbeitet. Ich glaube das angeführte wird ihre Absicht

 von

von der meinigen hinlänglich unterscheiden; auch haben beide sich nicht, wie ich es thue, nur auf die innere Erfahrung beschränkt, sondern auch anthropologische Untersuchungen mit in ihren Plan gezogen; dagegen aber auch keine bestimmte Metaphysik der innern Natur zu Grunde gelegt. Daß ich beyde zu nutzen gesucht habe, wird hoffentlich in die Augen fallen.

VIII.

Propädevtik einer allgemeinen empirischen Psychologie.

Einleitung.

Ueber den Begriff einer solchen Propädevtik.

Wissenschaftliche Darstellungen werden entweder in technischer oder in blos spekulativer Hinsicht unternommen. Der ersteren Bearbeitungsart einer Wissenschaft, bey welcher nur auf Brauchbarkeit oder Anwendbarkeit

barkeit in Rücksicht der Theorie irgend einer Kunst gesehen wird, haben wir fast die meisten Untersuchungen und besonders die ausführlichern in einzelnen Feldern der Wissenschaft zu danken; ja sie stand lange Zeit in so ausschließlichem Ansehen, daß man glaubte, sich zu einer Spekulation erst durch langes Aufweisen ihres mannigfaltigen Nutzens berechtigen zu müssen. Allein nur die letztere ist eigentlich dem Interesse der Vernunft gemäß, welchem Wissenschaft selbst letzter Zweck ist; sie allein führt auf ein wissenschaftliches Ganzes.

Diese spekulative Bearbeitung wird aber wieder entweder historisch oder philosophisch seyn (beyde Worte in einer sehr allgemeinen Bedeutung genommen.) Ich verstehe nemlich hier unter der historischen Bearbeitungsart diejenige, welche nur auf Erweiterung der Sphäre unsers Wissens und Aufsuchung neuer Erkenntnisse geht, da hingegen der Zweck der andern ist, vorhandene Erkenntnisse zu ordnen, und ein System daraus zu Stande zu bringen. Man folgt in beyden zwey ganz entgegengesetzten regulativen Prinzipien der Vernunft,

nunft, indem der Empiriker nur auf Mannigfaltigkeit der Erfahrungen, der Systematiker aber auf Einheit des Systems ausgeht. Dem Geschäft des letzteren liegt eigentlich die Idee einer Wissenschaft zu Grunde, wie sie in einer logischen Methodenlehre aufgestellt werden sollte.

Ehe man hier die mannigfaltigen zu einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse in systematischer Ordnung aufstellen kan, wird vorher erst eine Untersuchung erfodert, deren Gegenstand diese Erkenntnisse selbst seyn müssen, so wohl in Rücksicht des Eigenthümlichen ihrer Art als der Vollständigkeit ihres Umfanges und der Prinzipien, welche der Wissenschaft aus ihnen zu Grunde liegen sollen.

Eine solche Untersuchung nenne ich **Propädevtik** einer Wissenschaft.

Aus dem Eigenthümlichen derjenigen Erkenntnißart, deren systematische Darstellung eine Wissenschaft ausmachen soll, ergibt sich das Besondere, ihr Eigenthümliche, in der systematischen Darstellung überhaupt und in Betreff der Regeln der Methode. Vollständigkeit der Prinzipien und allgemeine Uebersicht der dazu

gehöri-

gehörigen Erkenntnisse ist aber ein nothwendiges Erfoderniß, ohne welches eine Wissenschaft immer mangelhaft bleiben muß und ihrer Vollendung sich nicht einmal bestimmt annähern kann.

Diesemnach läßt die vollständige Bearbeitung einer Wissenschaft eine Eintheilung zu in Propädevtik und System derselben, wovon die Propädevtik jederzeit wieder zwey Theile enthalten kan, eine Elementarlehre und eine Methodenlehre, indem nach der eben angegebenen Ansicht jedes System voraussetzt Elemente und Methode. Es müssen nemlich, und dies ist Gegenstand der Elementarlehre, erstlich nachdem das Eigenthümliche der zu einer Wissenschaft gehörigen mannigfaltigen Erkenntnisse festgesetzt worden, diesem gemäß jene Erkenntnisse insgesammt auf ihre Prinzipien zurückgeführt, die Prinzipien vollständig aufgesucht, sodann das eigene Gebiet und die Grenzen der Wissenschaft genau bestimmt, und endlich ihr gesammter Inhalt ausgemessen und eingetheilt werden. Ferner muß in der Methodenlehre das für diese Erkenntnißart gehörige System angegeben und demnach die Regeln aufgestellt

werden

werden, nach welchen, als einem Organon, die mannigfaltigen zu einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse unter ihre Prinzipien geordnet werden sollen.

Man sieht leicht, daß das System die eigentliche Abhandlung und Aufstellung der Wissenschaft in progressiver Methode enthalten wird, dagegen die Propädevtik nur eine vorläufige Bearbeitung ihres Feldes nach regressiver Methode ist; durch welche aber die Darstellung des Systems sehr erleichtert wird, indem man nur gemäß den Regeln der Methodenlehre dem Faden der Elementarlehre folgen darf.

Diese Propädevtik wird sich also zwar dem System jeder Wissenschaft vorausschicken lassen, und wird ihm wohl auch vorhergehen müssen, das System mag nun metaphysisch oder eine Theorie oder ein Klassensystem, oder was sonst seyn. Sie aber förmlich erst vorläufig aufzustellen, dies ist nach Verschiedenheit der Wissenschaften auch von sehr verschiedener Nothwendigkeit und Nutzen. So bedarf z. B. die Mathematik ihrer fast gar nicht,

nach-

nachdem sie einmal systematisch bearbeitet worden ist. Der Philosophie hingegen ist sie, unter dem Nahmen einer transsceadentalen Kritik ein unentbehrliches Bedürfniß, um einen grundlosen Dogmatismus zu vermeiden; sie muß hier in der genauesten Ausführlichkeit und systematischen Ordnung vorgetragen werden.

Wir haben es hier mit der allgemeinen Seelenlehre zu thun. Es soll für diese eine solche Propädevtik bearbeitet werden.

Dabey fällt nun sogleich in die Augen, einmal, daß Psychologie hier weder aus einem technischen noch bloß historischen Gesichtspunkt bearbeitet werden soll, sondern daß es uns hauptsächlich um systematische Einheit ihrer Kenntnisse zu thun ist, wozu allein Propädevtik beförderlich seyn kan.

Zweytens sieht man sogleich daß diese Propädevtik hier nicht eine Sammlung aller nöthigen Vorkenntnisse der Psychologie bedeute, sondern eine Sammlung derjenigen Materia-

lien

lien aus welchen sich unmittelbar ein System der Seelenlehre muß aufbauen lassen.

Um nun zu bestimmen, wie weit eine solche Propädevtik hier erforderlich ist, unterscheide man erstlich zwischen rationaler (reiner) und empirischer Psychologie. Die reine und um mit Kant zu reden, transscendentale Psychologie ist eine zur reinen Philosophie gehörige Wissenschaft; eine ihr zukommende Propädevtik wird also in die transscendentale Kritik gehören. Diese ist daher nicht Hauptgegenstand meiner Untersuchung.

Die empirische Psychologie ist nun wieder entweder blos historisch, Naturbeschreibung des Gemüthes; oder innere Naturlehre (Physik). Es kommt nemlich darauf an, ob man nach obigem Unterschied nur die mannigfaltigen Erscheinungen des Gemüthes nach Aehnlichkeiten zusammenreihen und nach ihren Verschiedenheiten aufzeigen will, nach der Anordnung eines Klassensystems: oder, ob man versuchen will, diese Erscheinungen so viel möglich auf allgemeine Erklärungsgründe und letzte Ursachen zurückzuführen, indem man die etwanigen Re-

sultate der reinen Psychologie voraussetzt und ein System von Gründen und Folgen aufstellt, wenn dessen Grundsätze gleich ganz empirisch seyn solten. Diese letztere Arbeit setzt begreiflicher Weise die erstere schon in einiger Vollständigkeit voraus. Für die erstere ist der Begriff einer Propädevtik gar nicht anwendbar, für den zweyten Fall wird aber gelten, was hier von jeder empirisch physischen Wissenschaft gilt.

Bey jeder empirisch physischen Wissenschaft ist aber diese Propädevtik ein Haupttheil der Wissenschaft selbst, nicht eben um Irrthümer abzuhalten, sondern weil hier die unmittelbare Gewißheit stets beym Einzelnen ist, indem der Anfang in der Reihe der Erkenntnißgründe zerstreute einzelne Wahrnehmungen sind.

Von diesen und den dadurch gegebenen Phänomenen muß man ausgehen, sie durch Beobachtung sammlen und ordnen, um allgemeine Grundgesetze aufzufinden und zu beweisen, welche dann erst als Prinzipien die Grundlage des Systems, welches hier eine Theorie ist, abgeben können.

Hier-

Hiernach bestimmt sich denn, daß Propädevtik der empirischen Psychologie als innerer Naturlehre nothwendig ist, aber in keiner weitern Ausführlichkeit, als erfodert wird, um jene möglichst allgemeinen Grundgesetze vollständig aufzuzeigen und zu beweisen. Das weitere bleibt der Theorie oder einer bloßen Naturbeschreibung aufbehalten.

Daher wird es eben nicht nothwendig seyn, der systematischen Ordnung so pünktlich treu zu bleiben, daß man etwa Elementarlehre und Methodenlehre abgesondert darstellte. Deutlichkeit und leichtere Uebersicht des Ganzen müssen die Anordnung bestimmen.

Ueber den Begriff einer allgemeinen empirischen Psychologie.

Die Seelenlehre kan überhaupt nach sehr verschiedenen Ansichten bearbeitet werden. Sie enthält, wie oben erwähnt worden, einen reinen philosophischen Theil, dem ein empirischer entgegensteht, welcher sich auf innere Erfahrung gründet. Dieser ist nun jederzeit, den Ausdruck nicht streng genommen eine Naturwissen-

schaft. Er kan, als solche entweder in bloß historischer Rücksicht als Naturbeschreibung, oder in physischer als Naturlehre, unternommen werden, welche etwa das wäre, was Wolf rationale Psychologie nennt. (Man könnte sie vielleicht auch theoretische Psychologie, nicht im Gegensatz einer praktischen, sondern der historischen nennen).

Wiewol nun diese Wissenschaft, wie man aus den Erörterungen in der Vorrede zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sehen kan, sowohl aus Mangel zu Grunde liegender mathematischer Prinzipien, als wegen der unbequemen und unvortheilhaften Beobachtung, der Körperlehre, selbst in deren am meisten empirischem Theile, der Chemie weit nachstehen muß: so enthält sie doch einen Theil, welcher Hofnung zu glücklicherm Erfolge macht, indem nicht nur seine Gegenstände so mannigfaltig nicht sind, sich also leichter im Ganzen übersehen lassen, sondern auch ein bestimmter Leitfaden hinzukommt, wodurch sich einige Vollendung erwarten läßt.

Die

Die empirische Psychologie hat nemlich einen allgemeinen und einen besondern Theil. Die allgemeine Seelenlehre beschäftigt sich nur mit demjenigen, was jedem menschlichen Gemüth als solchem überhaupt zukommt, nur mit den Grundbeschaffenheiten desselben; ohne Rücksicht zu nehmen auf spezifische oder individuelle Unterschiede und Abartungen, welche für den andern Theil bleiben. Noch weniger aber gehört hieher Einfluß und Zusammenhang des Gemüths mit dem organisirten Körper, durch welchen dasselbe in der äußern Sinnenwelt erscheint. Hierin unterscheidet sie sich von der Anthropologie. Ich beschränke allgemeine empirische Psychologie also auf dasjenige, was aus innerer Erfahrung allein erkannt werden kan und zwar wiefern dadurch das Gemüth im allgemeinen bestimmt wird.

Eine solche allgemeine Seelenlehre wird sich noch am ersten physisch theoretisch bearbeiten lassen; sie soll daher allein Gegenstand dieser Propädevtik seyn. Das erwähnte Hülfsmittel

für sie in Rücksicht der Anordnung, Bestimmtheit und Vollständigkeit ist nun die transscendentale Kritik. Hierüber muß ich mich deutlicher erklären.

Erfahrungsseelenlehre ist seit jeher oft, bald ohne nur unterschieden zu werden, bald auch mit bestimmter Unterscheidung, von Philosophen erörtert und als philosophische Wissenschaft bearbeitet worden. So verschieden ihre Erkenntnißart auch von der philosophischen ist, war dies doch, bey der Verwandschaft der Materien, überhaupt natürlich und wohl auch schicklich. Besonders aber ist seit Erscheinung der kantischen Kritik der Vernunft ein Theil derselben nicht nur ganz in das Interesse der Philosophie gezogen, sondern sogar von manchem neuern Philosophen zu einem Theil des Systems der reinen Philosophie gemacht, ihr wohl gar an die Spitze gestellt worden. Gemeinsames Interesse wird sie mit der Kritik gewiß auch immer behalten, da diese fast in allen ihren Theilen psychologische Gegenstände mit behandelt. Aber nicht nur dies, die kantische Kritik muß auch auf die allgemeine Seelenlehre und besonders

sonders auf ihre Grundlage einen entschieden vortheilhaften Einfluß haben. Ist nemlich jene Grundlage der transscendentalen Kritik richtig: daß alle Erkenntniß a priori d. i. alle Erkenntniß, die unabhängig von Erfahrung und Wahrnehmung statt findet und demnach auf nothwendigen und allgemein gültigen Prinzipien beruht, in subjektiven Grundbestimmungen des Gemüths gegründet sey, so haben wir hiernach eine Anleitung, alle diejenigen Vermögen des Gemüthes, welche zur Möglichkeit von Erkenntnissen a priori erforderlich sind, von den übrigen zu unterscheiden und sie als wesentliche und nicht bloß zufällige Beschaffenheiten des Gemüthes abgesondert darzustellen. Füglich wird man diesen Vermögen zum Unterschied von den übrigen eine eigne Benennung geben können; ich nenne sie mit Kant, transscendentale Vermögen des Gemüths. Hiernach ergiebt sich ein Theil der allgemeinen Seelenlehre, der eben so wohl in dieser als in der Kritik nur nach verschiedenen Gesichtspunkten einheimisch ist.

Dieser Theil gehört zwar zur empirischen Psychologie, kan aber doch eine gewisse Vollständigkeit erhalten, welche dem übrigen Theil nicht werden dürfte. Meiner Meynung nach kan die Ausführung dieser Idee über die ganze Psychologie nicht wenig Licht verbreiten.

Was hierin noch hypothetisch ist, wird unten näher erörtert werden. Wir gehen sogleich mit obigen Voraussetzungen, ohne streng systematische Anordnung, zur allgemeinen Untersuchung der Beschaffenheit psychologischer Erkenntnisse und der bey Aufstellung einer Theorie der Vermögen des menschlichen Gemüths zu befolgenden Methode über.

Ueber Art und Beschaffenheit der psychologischen Erkenntnisse in Rücksicht der bey Aufstellung der Seelenlehre als Wissenschaft zu befolgenden Methode.

1) Wir haben es hier mit der allgemeinen Psychologie zu thun. Ihre Quelle ist die innere

nere Erfahrung, ihr Gegenstand also die innere Natur und sie die Naturlehre derselben.

Innere Erfahrung unterscheidet sich dadurch von aller äussern, daß alles Mannigfaltige, was durch dieselbe erkannt wird, zu den Beschaffenheiten und Zuständen eines einzigen Subjektes gehört. Dieser allgemeine Gegenstand der gesammten innern Erfahrung ist das Gemüth. Gemüth sage ich, um von allen etwanigen Prätensionen der Philosophie zu abstrahiren, welche das Wort Seele enthalten möchte.

Die Natur des Gemüthes, so weit es uns möglich ist, zu erforschen, wird also das Geschäft der innern Naturlehre seyn, und zwar, wiefern sie allgemeine Seelenlehre ist, in Rücksicht dessen, was jedem Gemüthe, oder dem Gemüth überhaupt, zukommt.

2) Innere Naturlehre ihrem reinen Theile nach.

Diese Psychologie wird also erstlich unterworfen seyn den Bedingungen einer jeden Naturlehre überhaupt.

Jeder Naturlehre liegen zu Grunde, erstlich formal a priori bestimmte Gesetze aus den allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, in ihrer Anwendung auf den allgemeinsten Begriff des Objektes einer bestimmten Naturlehre. Auf der andern Seite kan sie material ihren Inhalt und Erweiterung nur durch einzelne Erfahrungen und Wahrnehmungen erhalten, die zerstreut gegeben werden und durch Beobachtung gesammelt werden müssen. Keiner dieser Wege führt allein zu einer vollständigen Wissenschaft, sondern beyde Untersuchungen müssen mit einander verbunden werden. Sonach hat jede Naturlehre einen reinen und einen empirischen Theil.

Der reine Theil ist wieder entweder metaphysisch oder mathematisch, nachdem er auf Begriffen oder auf Anschauungen a priori beruht.

Der metaphysische Theil einer Naturlehre geht von dem allgemeinsten, aus der Erfahrung gezogenen, Begriff eines Gegenstandes der angegebenen Natur aus, bestimmt diesen durch alle ontologischen Prädikate und giebt, so viel es möglich ist, die Fundamentalkon-

struk-

struktionen der metaphysischen Begriffe an. Der mathematische legt diese Konstruktionen und einzeln gegebene empirische Begriffe zu Grunde, und behandelt sie nach der mathematischen Methode willkührlicher Konstruktionen a priori.

Die innere Naturlehre wird folglich auch einen reinen Theil haben; sie unterscheidet sich aber in Rücksicht desselben wesentlich von der äussern Naturlehre.

Ich bin mir nemlich des Gemüthes unmittelbar a priori bewust, als des denkenden Ich. Es wird hiedurch als transscendentale Idee bestimmbar und die Seelenlehre bekommt Antheil an der Dialektik der Vernunft. Dies wird der Körperlehre nicht zu Theil, dagegen aber hat diese in allen ihren Theilen eine reichhaltige Anwendung der Mathematik, welche für die Psychologie fast ganz wegfällt. Denn alle Konstruktionen der letzteren sind auf die Zeit beschränkt, da die erstere Raum und Zeit zusammen anwenden kan.

Wenn daher die äußere Naturlehre als besondere Theile, metaphysische Naturwissenschaft, angewandte Mathematik, Physik und endlich Chemie

Chemie enthält, so unterscheiden wir bey der innern nur den metaphysischen von dem empirischen Theil.

Zum Behuf dieses metaphysischen Theils der Psychologie werden wir daher untersuchen müssen, wie weit sich das Gemüth a priori erkennen läßt; doch können wir, da dies eine ganz philosophische Wissenschaft ist, hiebey kurz seyn, weil das mehrere in die transscendentale Kritik unmittelbar gehört. Näher gehört aber hierher die Aufsuchung des allgemeinsten Begriffes von einem Objekte der innern Natur, gemäß der Erfahrung; nach welchem sich die Metaphysik der innern Natur muß aufstellen lassen, indem man die Resultate einer allgemeinen Metaphysik der Natur und, so weit es sich thun läßt, mathematische Grundsätze auf ihn anwendet. Da nun das Gemüth der alleinige Gegenstand der innern Erfahrung ist, so sieht man leicht, daß es hier nur darauf ankomme, das allgemeinste Prädikat zu finden, wodurch dieses gedacht werde, und dieses ist stets bestimmt worden, durch den Begriff des Ich als denkenden Wesen, wie unten näher erörtert wird.

Sollte

Sollte dieser metaphysische Theil gleich, aus Ermangelung mathematischer Grundsätze, nur von wenigem Inhalt seyn, so enthält er doch die Grundlage des ganzen Gebäudes, und wird daher wenigstens regulativ von großem Nutzen seyn.

3) Empirische innere Naturlehre.

Empirische Naturlehre ist von Naturbeschreibung unterschieden, diese muß ihr aber jederzeit schon vorhergehen.

Naturlehre soll ein System seyn, dieses ist nun bey einer empirisch physischen Wissenschaft jederzeit eine Theorie. Ich nenne nemlich dasjenige System einer Wissenschaft eine Theorie, in welchem einzelne Thatsachen, Erfahrungen und Wahrnehmungen, welche auf allgemeine Erklärungsgründe zurückgeführt worden, unter diese als ihre Prinzipien geordnet werden; wo also einzelne Erscheinungen aus allgemeinen Naturgesetzen, oder verschiedene Wirkungsarten eines Dinges aus Grundkräften oder wenigstens Grundvermögen desselben erklärt werden.

Nun

Nun erfodert zwar auch jede Naturbeschreibung, wenn sie wissenschaftlich dargestellt werden soll, eine Anordnung, aber nur um eine allgemeine Uebersicht ihrer Thatsachen möglich zu machen und dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. Sie sucht zu diesem Behuf auch allgemeine Begriffe, aber nur solche, welche am beförderlichsten sind, die Erscheinungen nach Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten zu ordnen; ohne Rücksicht zu nehmen auf Erklärung derselben aus allgemeinern Ursachen. Dies letztere fodert die empirische Naturlehre; sie erhält daraus allgemeine Naturgesetze, welche sie als Prinzipien der Theorie zu Grunde legen kan, wogegen es bey der Naturbeschreibung nur um allgemeine Begriffe zu thun ist.

Empirische Naturlehre, als Theorie, setzt den reinen Theil schon als Grundlage voraus, welche ihr bestimmte Begriffe liefern und Anleitung zur Aufsuchung ihrer allgemeinen Gesetze geben muß. Sie setzt aber auch Naturbeschreibung voraus, indem sie, die zu ihren Behuf geordneten Sammlungen ihrer Beobachten der Propädevtik zu Grunde legt, welche

aus

aus diesen die empirischen allgemeinen Gesetze abstrahiren muß, aber immer mit der Rücksicht, so lang es möglich ist, sich an den reinen Theil zu halten.

Was nun den empirischen Theil der innern Naturlehre betrift, so kan dieser bloß auf einzelnen Thatsachen der innern Erfahrung beruhen, welche durch Beobachtung erst sorgfältig gesammelt und geordnet werden müssen, ehe sich eine Theorie soll aufstellen lassen. In der Wissenschaft wird ihm aber der metaphysische Theil vorausgehen und zum Grunde liegen, indem er die allgemeinen Begriffe vom Gemüthe überhaupt entwickelt und formal die allgemeinsten Gesetze aufstellt, welche zu Bestimmung der empirischen Begriffe nicht wenig beytragen.

Auch in diesem Theil unterscheidet sich Psychologie wesentlich von der äußern Naturlehre.

Ihre Untersuchungen haben zum einzigen allgemeinen Gegenstande das Gemüth, nach seinen verschiedenen Vermögen und veränderlichen Zuständen. Dieses wird aber durch die innere Erfahrung nicht unmittelbar erkannt, sondern sie enthält nur mannigfaltige Bestim-

mungen,

mungen, welche zu den Zuständen desselben gehören, und sich auf dasselbe als allgemeines Substrat beziehen. Diese Bestimmungen sind nehmlich einzelne, veränderliche Handlungen und Affektionen des Gemüthes. Also ist das Gemüth zwar allgemeines Subjekt, dem alle Bestimmungen, die durch innere Erfahrung erkannt werden, als seine Zustände und Beschaffenheiten zukommen; es wird aber darin nur als das Handelnde oder Leidende in einzelnen Handlungen und Affektionen erkannt. Alle Beschaffenheiten, welche ihm hiernach beygelegt werden können, gehen daher auf ein Kausalverhältniß, wodurch es als Ursache in den Zuständen seines Thuns und Leidens bestimmt ist und wornach von ihm nur verschiedene Vermögen erkannt werden, welchen gewisse Gesetze der Wirksamkeit zukommen, niemals aber Prädikate, welche dasselbe schlechthin wie Akzidenzen ein Subjekt bestimmen.

Statt der Einzelheit des Objektes der Psychologie findet bey der äussern Naturlehre eine unendliche Mannigfaltigkeit derselben statt, und statt dessen, daß hier lauter thätige Verhält-

nisse

nisse zuerst erkannt werden, sind dort unmittelbare Beschaffenheiten des Subjektes stets das Erste, und auf die Kräfte muß erst geschlossen werden.

Ferner aber unterscheiden sich beyde Naturlehren in Betreff der Wissenschaft sehr zum Nachtheil der Psychologie. Der Mangel mathematischer Grundsätze ist Ursache, daß fast alle ihre allgemeinern Gesetze ganz empirischer Natur und daher weit unbestimmter sind, als die physischen Gesetze der Körperlehre. Dazu kommt aber noch von Seiten der Naturbeschreibung die größere Schwierigkeit ihrer Beobachtungen, wodurch ihre empirischen Gesetze sogar den chemischen nachstehen müssen.

Denn der so wichtige Vortheil für eine Naturlehre, daß wir Versuche willkührlich nach unsern Zwecken, zur Prüfung vorläufig hypothetisch angenommener Ideen, anstellen können, wodurch Experimentarlehre möglich wird, fällt hier weg. Wir haben hier unsre meisten Beobachtungen nur dem glücklichen Zufall zu verdanken, ohne den Gang derselben selbst leiten zu können. Ja selbst die Auffassung der

Wahrnehmungen und die Abstraktion allgemeiner Begriffe aus denselben ist bey der innern Erfahrung weit schwieriger, als bey der äußern. Die Vergegenwärtigung der Vorstellungen durch die Einbildungskraft ist weit unbestimmter, die Vergleichung weit schwerer, weil die Vorstellungen hier gar nicht zugleich aufgefaßt werden können, sondern nur im beständigen Abfluß vorkommen, und also meist nicht unmittelbar, sondern nur durch Zeichen (Worte und dergl.) gedacht werden, indem die Bilder der Einbildungskraft hier zu unvollkommen bleiben. Z. B. Lust, Fühlen, Wollen u. s. w.

Die Regeln, welche bey dieser psychologischen Beobachtung zu befolgen sind hat Schmid im ersten Theile seiner empirischen Psychologie ausführlich auseinander gesetzt.

Die Beschränkung unsrer Arbeit auf den allgemeinen Theil der Psychologie gewährt uns hier einen doppelten Vortheil. Erstlich: die Gegenstände dieser Untersuchung sind allgemeine Beschaffenheiten, die jedem Gemüthe zukommen; wir brauchen also zur Bestätigung der hier aufzustellenden Sätze nicht über unsre eigne

innere

innere Erfahrung hinaus zu gehen, sondern können in dieser selbst die Belege zu allem finden; so daß hier überhaupt angemerkt werden kan, man beruft sich bey dieser Untersuchung, so oft unmittelbar Thatsachen aufgestellt werden, auf die jederzeit mögliche innere Anschauung eines jeden.

Der andere Vortheil ist der, welchen wir von den Erkenntnissen a priori ziehen können, indem diese sich bestimmt und vollständig aufzählen lassen; wie bald noch deutlicher werden wird.

Bey der empirischen innern Naturlehre ist nun der Ort, für die schon erwähnte Propädevtik einer empirisch physischen Wissenschaft. Denn die unmittelbare subjektive Gewißheit ist hier bey den einzelnen Erfahrungen, und der schwierigste Theil der Wissenschaft ist, nicht die Ausführung der Theorie, sondern die Aufsuchung dieser Erscheinungen in hinlänglicher Vollständigkeit, und sodann die Zurückführung derselben auf oberste allgemeine Erklärungsgründe.

Für die Seelenlehre enthalten nun jene unmittelbaren Erfahrungen und Wahrnehmungen, einzelne Handlungen und Affektionen des Gemüthes. Diese werden nun ihren verschiedenen Arten und Verhältnissen nach vollständig aufgesucht und untersucht werden müssen, indem sie das einzige sind, wodurch wir das Gemüth unmittelbar erkennen. Sie beziehen sich aber jederzeit auf dasselbe, als das Handelnde oder Leidende, als ihre Ursache, es werden daher gemäß diesen Zuständen seiner Wirksamkeit für das Gemüth gewisse Vermögen angenommen werden müssen. Diese müssen nun aus jenen Handlungen und Affectionen nach den Gesetzen ihrer Wirksamkeit bestimmt, so viel als möglich auf höhere Grundvermögen zurückgeführt und endlich aus diesen wieder erklärt werden. Wiewohl dadurch, daß wir jenen Handlungen gemäß, dem Gemüthe gewisse Vermögen beylegen unsre Erkenntniß eben nicht vermehrt wird, so gehört es doch nothwendig zum Wesen und zur Vollständigkeit dieser Erkenntniß, indem Handlungen doch jederzeit ein Handelndes und in diesem ein Vermögen

zu handeln voraussetzen; auch die Einheit mannigfaltiger Handlungen, die einem Handelnden zukommen, nur durch die Einheit eines Vermögens desselben gedacht werden kan. Was aber dieses und die Zurückführung der verschiedenen Vermögen auf Grundvermögen betrift, so werden wir an einem andern Orte darauf wieder zurückgeführt werden.

4) Nothwendigkeit der Verbindung des rationalen mit dem empirischen in psychologischen Untersuchungen.

Sowohl in Rücksicht des reinen Theils einer allgemeinen Seelenlehre zu dem empirischen, als auch besonders in Rücksicht der Behandlung des empirischen Theils der Wissenschaft hat bisher viel Streit wenigstens viel Uneinigkeit und vielleicht Unbestimmtheit statt gefunden. Daher hier folgendes.

Weder mit reinen Prinzipien, noch mit empirischen allein läßt sich für die Psychologie viel leisten. Einseitigkeit in diesem Verfahren

hat vielen schädlichen Einfluß auf die Seelenlehre gehabt, wofür die Naturlehre der Körper durch Mathematik mehr geschützt war.

Der Empirismus giebt zwar eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von einzelnen Erfahrungen an die Hand, in welche aber, ohne formale Bestimmungen aus der reinen Seelenlehre zu Grunde zu legen, gar keine Einheit zu bringen ist. Man sucht Einheit, vermannigfaltigt sich aber nur immer mehr; dies nöthigt zu Hypothesen, welche aber nur gesetzlos unternommen und gewagt ausgeführt werden können, indem ein Leitfaden zur Aufsuchung des wahren fehlt. Viele und reichhaltige Beobachtungen bestimmen hier doch immer nichts gewisses; dahingegen bey gehöriger Grundlage aus wenigen, die man alsdenn besser auswählen kan, sich vieles folgern läßt. Dieses blos empirische Verfahren hat häufig in Untersuchungen der empirischen Seelenlehre verleitet, nur bey dem unmittelbar innerlich angeschauten, der innern Empfindung stehen zu bleiben, deren Beschaffenheit, Veränderungen und Verhältnisse zu untersuchen, ohne irgend auf das im blossen

Selbst-

Selbstbewustseyn als allgemeines Substrat bestimmte Ich, welches denkt, Rücksicht zu nehmen; wobey freylich das Gemüth nicht näher erkannt werden konnte, als ein Körper, wenn man aus den Bestimmungen desselben Raum, Gestalt u. s. w. weglassen und etwa nur Farben, deren Verhältnisse und Veränderungen untersuchen wollte. Nur durch diesen Fehler konnte z. B. Condillac veranlaßt werden zu unternehmen, alle Funktionen des Erkennens, Denkens, Vorstellens u. s. w. nur als verschiedene Arten des Empfindens aufzustellen, wozu der veranlassende Grund, weil der Zeit nach alle jene Thätigkeiten mit der Empfindung anfangen, sich leicht einsehen läßt. Eben dieser Fehler scheint mir zu der Behauptung verleitet zu haben, man müsse blos Vorstellungen, deren Folge und Wirksamkeit auf einander betrachten; dagegen sey das Verfahren zu tadeln, diese immer auf ein Vermögen zurückzuführen. Da doch die Existenz der Vorstellungen jederzeit als Dependenz des Gemüthes bestimmt ist, und dieses als letztes Subjekt schon dem bloßen Begriffe nach voraussetzt.

Das rationalistische Verfahren, unabhängig von aller empirischen Seelenlehre, hat die rationale Psychologie der dogmatischen Philosophen erzeugt und diese in unzugängliche und überschwängliche metaphysische Betrachtungen verwickelt. Vor diesem Verfahren warnt nun zwar der kritische Philosoph, es hat sich aber ein anderer, verwickelterer hieher gehöriger, Fehler bey vielen derselben eingeschlichen, der in folgendem bestehen möchte.

So nöthig nach Grundsätzen der kritischen Philosophie die wenigen Resultate einer rationalen Seelenlehre, als formale Grundlage für die empirische, seyn mögen, so wird es doch niemand wagen, mit der magern Analysis des Ich denke allein viel auszurichten. Da aber nach eben diesen Grundsätzen alle nothwendige Erkenntniß, Erkenntniß a priori ist, diese aber wieder auf ursprünglichen subjektiven Beschaffenheiten des Gemüths beruht, welche ein Gegenstand der Seelenlehre seyn müssen: so hat, wenn ich recht sehe, mancher neuere Philosoph hierin eine andre Weise zu finden geglaubt, das Gemüth auf bloß rationalistischem Wege kennen

nen zu lernen. Diese Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß a priori setzen nemlich Vermögen des Gemüths voraus, welche wir oben, mit Kant, transscendentale zum Unterschied der blos empirischen genannt haben. Diese werden nun, wie jedes Gemüthsvermögen nur aus den ihm zugehörigen Handlungen und Affektionen erkannt wird, auch nur aus der Art und Beschaffenheit unsrer Erkenntniß a priori erkennbar seyn. Da sie nun durch Erkenntnisse a priori erkannt werden, so konnte es leicht auch scheinen, als wenn sie selbst a priori erkannt würden; allein nicht durch den Inhalt jener Erkenntnisse a priori, sondern nur durch die Erkenntniß: daß wir Erkenntniß a priori besitzen und wie diese beschaffen sind, werden sie erkannt. Und diese Erkenntniß ist denn doch nur empirisch psychologischer Natur und beruht auf innerer Erfahrung.

Ferner die transscendentale Kritik muß nothwendig den ganzen Inbegriff unsrer Erkenntniß a priori aufsuchen und auf seine Prinzipien zurückführen. Dabey kan man aber auf

keine andre als psychologische Grundsätze fußen, wie vorläufig näher erörtert worden ist. Weil nun den Gegenstand dieser Kritik Erkenntnisse ausmachen, so war es leicht, diese mit denjenigen zu verwechseln, welche der Inhalt derselben sind. So wurde denn der ganze Theil der Seelenlehre, welcher die transscendentalen Seelenvermögen abhandelt, für philosophisch und für Erkenntniß a priori gehalten; man zog ihn nicht nur mit in das System der Philosophie, sondern setzte ihn sogar demselben, unter dem Nahmen einer Fundamentallehre an die Spitze, da er doch nur eines theils in die Elementarlehre der Kritik gehört, andern theils aber ein wichtiges Hauptstück der empirischen Psychologie ausmacht. Dies hat noch ausser manchen übeln Folgen für Philosophie auch für die ohnehin schwache und oft nur allzu hypothetische, empirische Seelenlehre den großen Nachtheil gebracht, daß man ihre einfachen Behauptungen mit philosophischem Skeptizismus zu verfolgen angefangen hat, welches wohl nicht geschehen wäre, hätte man nicht das für philosophisch gehalten, was nur psychologisch

ist. Hieraus wird sich wohl manche Erinnerung gegen Aenesidemus machen lassen.

Einseitigkeit des Rationalismus hat sich auch hier, wie überall, wo er sich statt des Empirismus aufdringen will, bewiesen, entweder durch Inkonsequenz, oder durch weitläuftige magere Abhandlungen, denen die Reichhaltigkeit der Erfahrung, welche sie doch erklären sollten, überall fehlt; oder auch durch unbestimmte Begriffe, die einen besondern Geist der Deutung fodern, um sie erst mit der Erfahrung zu kombiniren. Immer genauere Unterscheidungen lassen das System sich immer feiner ausspinnen, aber doch kan es der Erfahrung ohne Sprünge zu machen, nicht gleich kommen.

5) Propädevtik der allgemeinen Psychologie und Einfluß der transscendentalen Kritik auf dieselbe.

a) Regeln der Methode für eine empirische innere Naturlehre.

Nach obigem wird unser Geschäft nunmehr dieses seyn, aus der gesammelten Menge der Erfahrungen

rungen und Beobachtungen des Gemüths diejenigen auszuwählen und zu ordnen, welche das Gemüth im allgemeinen bestimmen und nicht bloß zu einzelnen veränderlichen Zuständen desselben gehören; woraus sich die verschiedenen Vermögen des Gemüths ergeben werden, welche sodann so viel möglich auf wenige oder solte sichs thun lassen auf Ein Grundvermögen oder Eine Grundkraft zurückgeführt werden müssen.

Betrachten wir nun hier die Erkenntnißart der empirischen Psychologie im allgemeinen, so zeigt sich daß diese auf den Nahmen einer strengen Wissenschaft sehr wenig Anspruch machen kan. Denn meist wird sie auf durchaus empirischen Prinzipien beruhen, weil Metaphysik sie nur wenig unterstützt und Mathematik ihr ihre Hülfe fast ganz versagt. Die einzige Hoffnung ist also hier auf den oben erwähnten Einfluß der transscendentalen Kritik beschränkt, welcher uns aber nicht der Art, sondern nur dem Grade noch höhere Gewißheit verschaft.

Dies wird uns zu folgenden Bemerkungen berechtigen.

Erst-

Erstlich, daß unsre Untersuchung keinesweges philosophisch ist, wir also einmal nicht mit ängstlicher Genauigkeit jeden einzelnen Begriff erst untersuchen oder wohl gar deduziren dürfen, ehe wir ihn anwenden, sondern daß man die Begriffe nehmen muß, wie sie sich in der Erfahrung anbieten. Im Gegentheil aber müssen die Resultate der Metaphysik, so wie sie allen unserm Wissen zu Grunde liegen, auch hier als ausgemacht vorausgesetzt werden.

Zweytens muß nicht aus der Acht gelassen werden, daß, so wenig wir auch mit dem reinen Theil der Seelenlehre allein ausrichten können, doch der empirische ohne ihn fast überall schwankend seyn wird. Wir dürfen jenen also nicht vernachläßigen und müssen vielmehr seine Grundbestimmungen und allgemeinen Begriffe der ganzen Untersuchung zum Grunde legen.

Drittens ist aber doch noch nicht zu vermeiden, daß nicht vieles blos hypothetisch angenommen werden sollte, da wo die Wissenschaft, wie Chemie, und noch mit Nachtheilen vor dieser, blos auf empirischen Prinzipien beruht,

ruht, welches besonders in Rücksicht der Aufstellung letzter Grundkräfte und in Erklärung eines Vermögens aus dem andern Anwendung finden dürfte.

b) Einfluß der transscendentalen Kritik auf die Untersuchungen der allgemeinen empirischen Psychologie.

Wie soll man aber dasjenige, was jedem Gemüthe überhaupt zukommt, nach sichern Kriterien aus der ganzen Menge der Erfahrungen sondern? Nur durch Beantwortung dieser Frage können wir die allgemeine Seelenlehre von der besondern trennen.

Schränken wir uns hierin auf die Gränzen der uns möglichen Erfahrung ein, so kommt es an auf die Unterscheidung dessen, was zu den veränderlichen Zuständen des Gemüthes und dessen, was zu Beschaffenheiten desselben gehört, die für unsre Erfahrung beharrlich sind. Was durch ersteres im einzelnen für das Gemüth bestimmt wird, kan uns hier nicht be-

schäf-

schäftigen, aber die zu dem andern gehörigen Bestimmungen müssen wir aufsuchen.

Zu dieser Unterscheidung haben wir nun sichere Kriterien, so weit die Seelenlehre auf der Erkenntniß der Prinzipien unsrer Erkenntniß a priori beruht, das heißt in Rücksicht der transscendentalen Seelenvermögen, und darin zeigt sich eben der oben bemerkte wichtige Einfluß der transscendentalen Kritik auf unsre Untersuchung. Zwar wird durch die in derselben vorkommenden psychologischen Untersuchungen auf keine Weise ein Theil der Seelenlehre in die Philosophie hinübergezogen, ausgenommen, was die Paralogismen der reinen Vernunft betrift, wovon hier gar nicht die Rede ist. Vielmehr sind jene Untersuchungen in der Kritik nur aus der Psychologie entlehnt, wie transscendentale Kritik dies mit der Propädevtik jeder Wissenschaft gemein hat. So sind, wie schon erwähnt worden, alle Voraussetzungen und die ganze Grundlage der transscendentalen Kritik psychologisch und gehören in die empirische Seelenlehre. Dies gilt von der Untersuchung, wie unsre Erkenntnisse a priori beschaffen

schaffen sind und was für welche wir besitzen, eben so aber auch von jener Behauptung der Kritik, worauf alle ihre Untersuchungen zuletzt beruhen und wodurch die Wichtigkeit des Einflusses der Seelenlehre auf sie bestimmt wird, von der Behauptung, alle Erkenntniß a priori entspringe nur subjektiv aus Grundbestimmungen des Gemüthes.

Aber eben hierin ist die Kritik für die Seelenlehre hinwiederum von entscheidendem Einfluß, indem dieser Satz eben so wichtig für die empirische Psychologie selbst als für die Kritik ist.

Wiewohl also transscendentale Kritik zur Erkenntniß des Gemüthes a priori nichts als das reine Selbstbewußtseyn liefert, so theilt sie doch mit ihr das Interesse an einem ihrer empirischen Theile, der durch den Einfluß der Prinzipien a priori an Bestimmtheit und Festigkeit gewinnt. Es kommt hier alles auf folgendes an.

Die transscendentale Kritik behauptet einen subjektiven Ursprung der Erkenntniß a priori; ich setze für die Seelenlehre hinzu: sie können

nun

nur entspringen aus unmittelbaren Grundbestimmungen des Gemüthes, welche, so weit unsre Erfahrung reicht, ihm nothwendig zukommen und zu durchaus beharrlichen Zuständen desselben gehören. Da wir nun in der Nothwendigkeit und strengen Allgemeingültigkeit Merkmahle haben, an denen wir unabhängig von jenem Ursprung Erkenntnisse a priori unterscheiden können, so läßt sich aus diesem auf die Art und Beschaffenheit beharrlicher Grundbestimmungen des Gemüthes schließen. Es werden also alle diejenigen Vermögen desselben, welche zur Möglichkeit der Prinzipien von Erkenntnissen a priori erforderlich sind, unfehlbar zu Grundvermögen desselben gehörig seyn müssen, indem sie wenigstens nicht auf uns erkennbare zufällige Zustände desselben zurückgeführt werden können.

Dies alles fordert Beweise. Da selbst jene Grundsätze der Kritik noch bestritten worden sind, so werde ich zur Beleuchtung derselben auch etwas sagen müssen und zwar sowohl was den subjektiven Ursprung der Erkenntnisse a priori, als auch was den Satz betrift, daß Noth-

wendigkeit und Allgemeingültigkeit sichere Kriterien derselben seyen. Ausserdem aber wird gezeigt werden müssen, wie jener subjektive Ursprung sich unfehlbar auf Grundbestimmungen des Gemüths bezieht.

Die Sache ist sehr einfach.

Erkenntniß a priori ist diejenige, welche unabhängig von aller Erfahrung und Wahrnehmung statt findet. Alle Erfahrung beruht auf Wahrnehmung, alle Wahrnehmung aber auf Empfindung. Empfindungen sind nun einzelne, empirische, leidentliche Zustände des Gemüths und ausser den Empfindungen kommt in unsrer Erfahrung sonst gar nichts vor, wodurch zufällige, veränderliche Zustände des Gemüths bestimmt würden. Alles also, was wir veränderliches und zufälliges in unserm Gemüthe erkennen, ist zuletzt durch Empfindung veranlaßt; dagegen ist aber auch alles veränderlich und zufällig, was durch Empfindung in denselben verursacht wird. Dies gilt also auch von aller Erkenntniß aus Wahrnehmung d. i. von aller empirischen Erkenntniß,

sie

sie beruht auf solchen Zuständen des Gemüthes; sie ist aber auch die einzige dieser Art.

Soll es also Erkenntnisse a priori geben, so müssen diese, wiefern sie sich auf Vermögen des Gemüths beziehen, auf Beschaffenheiten desselben beruhen, welche demselben für unsre Erfahrung ursprünglich eigenthümlich sind und demselben beharrlich zukommen. Daß sie sich nun auf Vermögen des Gemüthes beziehen müssen, liegt schon in der Natur einer Erkenntniß; ob aber diese für unsere Erfahrung beharrlichen Zustände des Gemüthes durch etwas von der Seele verschiedenes in ihr bewirkt werden, darüber läßt sich freylich nichts ausmachen, weil wir keine Erfahrungen darüber machen können. Da indeß das Gemüth nichts weiter ist, als das Ich, als Substrat aller innern Erfahrungen, so können wir auf allen Fall sagen, daß jene der Erkenntniß a priori zu Grunde liegenden Vermögen ursprüngliche Grundbeschaffenheiten des Gemüthes sind, welche ihm schlechthin zukommen. Wodurch denn der subjektive Ursprung der Erkenntniß

a priori aus Grundbestimmungen des Gemüthes gerechtfertigt ist.

Ferner in aller Wahrnehmung ist das, daß wir so erkennen und nicht anders, für das Gemüth nur ein zufälliger Zustand, welcher bloß von der Empfindung abhängt. Eine Erkenntniß kann also, wiefern sie unmittelbar aus Wahrnehmung entsprungen ist, auch nur einzelne und zufällige Gültigkeit für mich haben. Nothwendige und allgemeine Erkenntnisse hingegen müssen also Erkenntnisse a priori seyn. Sollen sie aber für uns nothwendige und allgemeine Gültigkeit haben: so können wir uns ihrer vielleicht nur zufällig und gelegentlich bewust werden, indem wir sie nur gelegentlich innerlich wahrnehmen. Aber sie können auf keinem bloß zufälligen Zustand des Gemüthes beruhen, sondern müssen aus einer Beschaffenheit desselben entspringen, welche ihm ursprünglich und wesentlich zukommt.

Die Gültigkeit einer Erkenntniß für mich wird hier als ganz abhängig von dem Zustand meines Gemüthes, in welchem die Erkenntniß für mich Erkenntniß ist, gesetzt, welches nicht

befrem-

befremden darf, indem davon, wie dies mit der objektiven Gültigkeit, (der Wahrheit einer Erkenntniß schlechthin) zusammenhängt, hier gar nicht die Rede seyn kan. Der Grad der Gültigkeit einer Erkenntniß für mich kan sich nur aus demjenigen Zustand des Gemüthes bestimmen, woraus sie entspringt; ob es gleich für jede ein objektives Verhältniß giebt, nach welchem das Urtheil nothwendig gültig oder ungültig ist. So hat z. B. das Urtheil: alle Menschen sind sterblich — eigentlich für mich keine subjektiv nothwendige Gültigkeit, aber ich gebe ihm nach einem Wahrscheinlichkeitsschluß in dieser allgemeinen Form eine objektiv nothwendige Gültigkeit. Alle objektive Gültigkeit ist für mich bloß abgeleitet aus der ursprünglichen subjektiven. Man kan also in einer Untersuchung unsrer Erkenntnisse überhaupt nur von der subjektiven Gültigkeit ausgehen, aus welcher die Anerkennung einer objektiven für mich sich erst muß ableiten lassen. Gehört eine Erkenntniß z. B. eine empirische Anschauung nur zu einem einzelnen Zustand meines Gemüths, so daß sie in demselben nicht etwa nur

 gele-

gelegentlich zum Bewußtseyn kommt, sondern durch ihn selbst bestimmt, in ihm erzeugt ist, so ist damit auch ihre individuelle Gültigkeit bloß subjektiv für diesen Zustand bestimmt, und nur wiefern dieser Zustand in einer innern Erfahrung mit andern zusammengehört, findet eine objektive Bedeutung derselben statt.

Doch dies wird in der Untersuchung des Erkenntnißvermögens deutlicher werden.

Ich habe mich hierin, wenn nicht anderer Gründe, doch einer andern Darstellungsart bedient als Kant, aus Ursachen, die sich in der Untersuchung der Erkenntnisse besser übersehen lassen, indem, wenn ich recht sehe, sowohl in dem Beweis des subjektiven Ursprungs und überhaupt in der Untersuchung der Natur unsrer Erkenntniß a priori als auch in der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an an sich mehr auf den Unterschied des Bewußtseyns gesehen werden muß, ob es einzeln und zufällig oder allgemein und nothwendig ist, als auf das affizirt werden, oder das sinnliche, leidentliche in demselben, im Gegensatz des intellecktuellen.

So

So wird es denn wohl dargethan seyn, daß alle nothwendige und allgemeingültige Erkenntniß Erkenntniß a priori sey, daß diese wiederum gänzlich subjektiven Ursprungs sey, und endlich, daß sie nur aus Grundbeschaffenheiten des Gemüths entspringe, welche für unsere Erfahrung ihm ursprünglich eigenthümlich zugehören, und mehr bedarf weder die Psychologie noch auch die transscendentale Kritik.

Solten daher in Rücksicht der Erkenntnisse a priori dennoch Veränderungen statt finden, welches eben nicht undenkbar wäre, so würde alsdenn das Gemüth selbst sich ändern müssen. Jene Erkenntnisse würden darum nicht falsch seyn, sondern wir würden nur auf die Art gar nicht mehr erkennen können. Wann wir z. B. die Dinge nicht mehr in Raum und Zeit erkennen solten, so würde uns alle unsre jetzige Erkenntniß genommen, die Gesetze für Dinge in Raum und Zeit wären dennoch eben sowohl gültig, nur gehörten sie nicht zu unsrer Erkenntniß. Aber dies geht die empirische Psychologie nichts an, welche das Gemüth betrachten soll, wie es sich jetzt in der Erfahrung zeigt.

 Hie-

Hiedurch haben wir mehr gewonnen als wir eigentlich suchten. Wir haben an den nothwendigen und allgemeinen Erkenntnissen und so mit an der transscendentalen Kritik eine Anleitung nicht nur zu dem, was wir in der allgemeinen Seelenlehre abzuhandeln haben, sondern auch für die Aufsuchung der Grundkräfte des Gemüths und für die Zurückführung der mannigfaltigen Vermögen desselben auf diese, welches für unsre Untersuchung von der größten Wichtigkeit ist.

Die Vortheile, welche wir hieraus erhalten, beziehen sich aber nicht etwa bloß auf das Erkenntnißvermögen, sondern verbreiten sich über die ganze Seelenlehre so weit die Gemüthsvermögen nur einwirken auf Prinzipien a priori. So werden wir hiedurch aufmerksam gemacht auf alle Verwandschaften der Seelenvermögen, welche für die Kritik wichtig sind, z. B. die allgemeine Eintheilung aller Vermögen des Gemüths in Vermögen der Erkenntnisse, der Gefühle der Lust und Unlust und der Begehrungen; oder auch die Verwandschaft der Urtheilskraft mit dem Gefühlsvermögen.

6) Noth-

6) Nothwendigkeit einer vorläufigen Untersuchung der Quellen unsrer psychologischen Erkenntnisse.

Nach diesen vorläufigen Untersuchungen, werden wir nun zur Untersuchung unsrer Erkenntnisse des Gemüths selbst fortschreiten können. Um dieses vollständig zu leisten, wird das erste seyn, daß wir die Quellen aller unsrer psychologischen Erkenntnisse betrachten müssen.

Alle unsre Kenntnisse vom Gemüthe gehen nehmlich aus von mittelbaren Thatsachen der innern Erfahrung, welche man nehmen muß, wie sie sich finden. Diese sind nun einzelne, mitten aus der Erfahrung gezogene Sätze, von denen aus man einmal subjektiv zu ihren obersten Erkenntnißgründen und dann erst objektiv zu obersten allgemeinen Erklärungsgründen aufsteigen muß, um die Theorie aufstellen zu können. Denn die Erkenntniß jener Thatsachen wird zwar unmittelbar innerlich wahrgenommen, und enthält in sofern die obersten Erkenntnißgründe in Rücksicht der Erkenntniß des

Gemüths; es kommt aber hier noch zuerst darauf an, zu untersuchen, wie wir zu diesen Erkenntnissen selbst (nicht zur innern Wahrnehmung derselben, denn die ist unmittelbar) gelangen. Ihre subjektive Gewißheit läßt sich von nichts andern ableiten, aber das Vermögen, auf diese Weise zu erkennen, muß erst betrachtet werden; es muß gezeigt werden, wie aus den zerstreut gegebenen inneren Wahrnehmungen und dem Selbstbewustseyn innere Erfahrung zu Stande kommt; ohne welches wir die wahre Bedeutung und Gültigkeit jener Erkenntnisse nicht einsehen und also keine sichern Fortschritte zur Vorbereitung der Theorie machen können.

Wir werden also erstlich die Quellen untersuchen, woraus die Erkenntnisse unsers Gemüths fließen; dann aber sogleich zur Betrachtung dieser Erkenntniße selbst übergehen, wobey wir anfangen müssen mit einer allgemeinen Uebersicht aller Kenntnisse, die wir vom Gemüth besitzen. Hier wird denn zuerst, so weit es nöthig ist, dasjenige untersucht werden,

was wir vom Gemüth a priori erkennen, diesem wird, nach Anleitung der Kritik eine Uebersicht der empirischen Kenntnisse folgen, durch welche endlich die Untersuchung der besondern Vermögen selbst eingeleitet wird.

Von den Quellen unsrer Erkenntniß des Gemüths.

Diese Quellen der Erkenntniß unsers Gemüthes, besonders für denjenigen Theil der Seelenlehre, auf welchen wir uns hier beschränken, sind einzig enthalten in der eignen innern Erfahrung. Es sollen also hier keinesweges die litterarischen Hülfsmittel aufgezählt werden, welche ich doch nur aus andern Werken, wo sie schon gesammelt sind, ausschreiben müßte (man sehe vorzüglich Schmids empirische Psychologie); auch nehme ich nicht Rücksicht auf die Art, wie wir andre denkende Wesen ausser uns erkennen, weil dies nur, unter

ter Voraussetzung der Kenntnisse aus innerer Erfahrung, die Quelle wird, aus welcher eine besondere empirische Psychologie schöpfen muß.

Wir werden also hier die innere Erfahrung oder das Vermögen uns selbst zu erkennen schon vorläufig näher betrachten müssen, ob es gleich unten an seinem Orte wieder vorkommt, indem, als zum Erkenntnißvermögen gehörig, auch diese Vermögen nothwendig Gegenstand der folgenden Untersuchung seyn werden, wo besonders das reine Selbstbewustseyn von großer Wichtigkeit ist.

Die innere Erfahrung entsteht nun aus der Vereinigung zweyer wesentlich verschiedenen Quellen, dem reinen Selbstbewustseyn und dem innern Sinn, welche wir hier sogleich untersuchen, indem wir mit dem Selbstbewustseyn den Anfang machen.

1) Vom reinen Selbstbewustseyn.

Im reinen Selbstbewustseyn bin ich mir des Gemüthes bewust unmittelbar durch die bloße reine Apperzeption, als das Ich und

zwar

zwar dieses Ichs als thätig, wiefern das reine Selbstbewustseyn sich auf irgend eine innere Anschauung bezieht, woraus im einzelnen Fall die Vorstellungen entstehen: Ich denke, ich fühle, ich will u. s. w.

Dieses Selbstbewustseyn wird nemlich selbst Gegenstand meiner innern Wahrnehmung, nur indem es eine innere Anschauung begleitet; es begleitet aber auch jede meiner innern Selbstanschauungen als dasselbe, was sich immer gleich ist.

So bin ich mir in demselben blos bewust des Ich, welches in Beziehung auf irgend eine innere Anschauung und Wahrnehmung überhaupt als thätig und zwar als innerlich thätig bestimmt ist. Der Art nach und als bestimmte einzelne Thätigkeit wird diese Thätigkeit aber erst durch die einzelne gegebene innere Anschauung erkannt, als ein Bewustseyn, wollen, denken, urtheilen u. s. w.

Dieses reine Selbstbewustseyn unabhängig von aller empirischen innern Anschauung, wird unmittelbar nicht wahrgenommen; ich erkenne es nur mittelbar durch dieselbe, indem es alle innern Selbstanschauungen als dasselbe, sich immer

mer Gleiche begleitet und bestimme es endlich als eine ursprüngliche Grundäußerung des Vermögens sich bewust zu seyn, zum Behuf einer Erklärung der objektiven synthetischen Einheit der Apperzeption und somit einer möglichen Erfahrung. Es ist selbst keinesweges ein Anschauen, sondern ein unbestimmtes inneres Gefühl, welches alle meine innern Anschauungen begleitet. Die innere Anschauung enthält nemlich für sich nur ein Bestimmbares als Wirkung, ist aber jederzeit in Beziehung auf reines Selbstbewußtseyn gegeben, welches sie empirisch bestimmt, wodurch aber wieder das in ihr gegebene Bestimmbare als Thätigkeit des bestimmenden Ich gesetzt wird.

Diese reine Apperzeption nun, so wie sie bey uns vorkommt in Beziehung auf irgend eine innere Wahrnehmung, enthält schon, indem sie ein Bewustseyn des Ich als eines innerlich thätigen ist, das Bewußtseyn meines Daseyns, worin aber auf keine Weise enthalten ist, wie ich bin, sondern nur daß ich bin. Um dieses Daseyn als bestimmt zu erkennen, dazu wird noch eine einzelne innere Anschauung erfodert, woraus

aus denn erst ein einzelner Aktus der Spontaneität erkannt wird. Da ich hierin mir meines Daseyns, wiewohl nur unbestimmt, doch unabhängig von dem Einfluß einzelner innerer Anschauungen bewust bin, aus bloßer reiner Apperzeption, so enthält dies den Grund, warum ich mich Intelligenz nenne, d. i. ein bloß durch den Verstand erkanntes denkendes Wesen.

Betrachte ich diesem nach das Gemüth bloß, wiefern es durch das reine Selbstbewustseyn bestimmt ist, so bleibt mir zur Erkenntniß desselben nur die eine Vorstellung übrig: Ich denke oder ich, der ich denke, worinn aber das Denken nichts weiter bezeichnet als innere Thätigkeit, wiefern ich mir derselben, als solcher, bewust bin. Hiedurch wird noch nicht das Denken als Wirkungsart des Verstandes bestimmt vorgestellt, wiewohl dies die ursprüngliche innere Thätigkeit des Gemüthes seyn mag, von welcher jede andre abhängig ist; denn in diesem Denken ist die Thätigkeit schon bestimmt als zum Bewußtseyn und Erkennen gehörig, wozu um es als bestimmt zu erkennen, schon einzelne

zelne innere Erfahrungen erfoderlich sind, von welchen eben hier abstrahirt werden soll.

Ich denke ist also der einzige Inhalt der reinen Apperzeption, hierin aber das Ich eine ganz reine, transscendentale Vorstellung, welche jedoch als die bloße Vorstellung eines Gefühls, wie Kant richtig bemerkt, nicht einmal ein Begriff genannt werden kan.

Diese einzige Vorstellung, so arm sie ist, enthält dennoch das einzige, was wir vom Gemüthe unmittelbar a priori erkennen können. Dies läßt sich auf zweyerley Weise weiter ausführen. Betrachte ich erstlich das Ich denke, wiewohl ich von allem empirischen der innern Erfahrung abstrahire, doch in Beziehung auf dieselbe überhaupt, so ist dasselbe ein bestimmtes Urtheil, welches eine Thatsache enthält. Abstrahire ich aber im andern Fall, auch hievon noch, so bleibt mir das Ich denke oder Ich, der ich denke, blos als eine problematische Vorstellung übrig, die gar kein Daseyn enthält, sondern nur auf den Begriff eines denkenden Wesens überhaupt geht.

Dieses

Dieses Ich bezeichnet den Gegenstand der gesammten Psychologie, und durch diese Vorstellung unterscheide ich das Gemüth, als Gegenstand der innern Natur, von jedem äussern Gegenstand, als einem vom Gemüth verschiedenen. Hierin nun, daß dieses Ich eine reine Vorstellung a priori ist, hat das Gemüth als Gegenstand der innern Natur und somit auch die innere Naturlehre etwas unterscheidendes von der äußern Natur und ihrer Naturlehre, indem die Psychologie Antheil an der Dialektik der reinen Vernunft und an deren transscendentalen Behauptungen bekommt, weil ihr eine transscendentale Idee zu Grunde liegt, welches für die Körperlehre nicht der Fall ist, wogegen diese aber, wie schon bemerkt ist, durch Mathematik hinlänglich entschädigt wird.

2) Von dem innern Sinn.

a) Von der reinen Anschauung.

Der innere Sinn ist dasjenige Vermögen der Empfänglichkeit unsrer Erkenntnißkraft, wodurch wir das Gemüth in seinen innern empirischen Zuständen erkennen, indem wir Be-

stimmungen, welche zu demselben gehören, innerlich anschauen.

Dieser innern Anschauung liegt eine reine Form aus den Bedingungen unsrer innern Anschauungsweise überhaupt zum Grunde, die Zeit. Alle innere Anschauung und also das Gemüth, wiefern wir es durch diese erkennen, ist daher den Bedingungen der Darstellung desselben in der Zeit, Zeitverhältnissen, unterworfen. Die Gesetze aus der innern Anschauung der Zeit werden also anwendbar seyn auf die Erkenntniß des Gemüths und hiedurch wird zwar einige Anwendung der Mathematik auf die Seelenlehre möglich, welche aber sehr unbeträchtlich ist und von wenigem Einfluß seyn kan; indem sie sich, wie Kant sagt, zu dem, was Mathematik in der äußern Naturlehre thut, verhält wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie, weil die eine Dimension der Zeit nur sehr wenige Konstruktionen möglich macht. Für sich wird uns die Mathematik hier wohl wenig mehr liefern, als das Gesetz der Stetigkeit im Abfluß aller innern Veränderungen des Gemüths, indessen

dessen wird doch hiedurch (und das muß nicht übersehen werden) wiefern das Gemüth nur gemäß den Bedingungen einer Anschauung in der Zeit, erkannt werden kan, ein Schematismus möglich, auf welchen eine Anwendung der allgemeinen Gesetze einer Metaphysik der Natur beruht.

b) Vom empirischen der innern Anschauung.

Wir haben gesehen, daß Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen für die Seelenlehre nichts leistet als den Inhalt der reinen Apperzeption, Ich denke, welcher selbst nur, wiefern er mit innerer Anschauung verbunden wird, ein Daseyn aussagt; sonst aber nur eine einzige problematische Vorstellung enthält. Ferner daß auch durch reine Anschauung und Mathematik für dieselbe wenig ausgerichtet wird. Es bleibt also fast alles für den empirischen Theil der innern Erfahrung übrig, welcher sich auf empirische innere Anschauung gründet; diese müssen wir hier näher untersuchen, werden aber dabey manche Schwierigkeit finden.

Es ist schon erinnert worden, daß wiewohl das reine Selbstbewustseyn für uns nie ohne innere Anschauung statt findet, dasselbe doch auch jede innere Wahrnehmung begleitet. Es wird nemlich jede Erkenntniß eines Gemüthszustandes nur durch Verbindung der innern Anschauung mit reinem Selbstbewustseyn möglich. In dieser Verbindung sagt das Selbstbewußtseyn zwar des Daseyn des Ich überhaupt aus; aber nur die innere Anschauung enthält ein Bestimmbares, wodurch ich sowohl die Art der innern Thätigkeit, als das Subjekt jenes Daseyns bestimmen kan.

Nun zu den empirischen Vorstellungen des Gemüths selbst.

Diese sind zweyerley, entweder eigentliche innere Anschauungen des Gemüthes selbst in den empirischen Zuständen seiner innern Thätigkeit, d. i. empirische Bestimmungen des reinen Selbstbewustseyn, oder Vorstellungen der Einbildungskraft, Einbildungen, das heißt Vorstellungen, wodurch Gegenstände unmittelbar in der Anschauung

schauung ohne deren Gegenwart vorgestellt werden.

Diese beyden Vorstellungsarten müssen hier genau unterschieden werden; nur die erstern liefern uns unmittelbar empirische Erkenntnisse unsrer selbst, die andern hingegen können diese nur mittelbar als Hülfsvorstellungen befördern.

Aller empirischen innern Anschauung liegt das reine Selbstbewustseyn zum Grunde, welches in dieser zu einem einzelnen empirischen Selbstbewustseyn bestimmt wird.

Diese Anschauung gehört aber zur Wahrnehmung in der innern Empfindung, welche unmittelbar aus einer Affektion des Gemüths entsteht und wodurch ich dasselbe nicht als das affizirende, sondern nach der, in der Anschauung einer unmittelbar als Gegenstand derselben gegebenen, Thätigkeit des Gemüths anschaue.

Es muß nehmlich über das reine Selbstbewustseyn und meine Thätigkeit mir noch durch einzelne Affektion eine Anschauung gegeben werden dadurch das reine Selbstbewustseyn meiner einzelnen Thätigkeiten bestimmt wird.

Diese Affektion und zugleich die innere Selbstanschauung, möchte wohl auf folgendem Gesetz beruhen.

Alle unmittelbaren innern Thätigkeiten affiziren mich zugleich innerlich so, daß das ursprüngliche Bewustseyn meiner Thätigkeit zum Selbstbewustseyn dieser einzelnen Thätigkeit selbst bestimmt wird; wodurch, wenn die Affektion einen erforderlichen Grad von Stärke erlangt hat, innere Wahrnehmung zu Stande kommt.

Doch haben hiebey die auf einer sinnlichen Affektion beruhenden Thätigkeiten des Gemüths einen besondern Einfluß. Denn unmittelbar nehme ich immer nur solche innere Thätigkeiten wahr, welche irgend sinnliche Bestimmungen an sich haben und also auf Affektionen beruhen. So erkenne ich z. B. das reine Selbstbewustseyn selbst nur mittelbar durch die empirische innere Anschauung (welche mir nur zukommt, wiefern ich affizirt werde) vermöge der Identität des Ich in allen diesen

An-

Anschauungen. (Weil der Sinn unmittelbar durchaus nur etwas Veränderliches anschauen kan). Doch näher hievon in der Untersuchung des Erkenntnißvermögens.

Nur unmittelbar innere Thätigkeiten können auch unmittelbar durch innere Wahrnehmungen erkannt werden; die Erkenntniß der mittelbaren werden auch erst mittelbar durch Erfahrung erlangt.

Hiezu sind nun die Einbildungen sehr behülflich. Diejenigen nehmlich von ihnen, welche wenig Abstraktion voraussetzen und auf sinnlichen Affektionen beruhen, werden sehr leicht innerlich wahrgenommen; sie werden daher sehr bequem dazu gebraucht, um durch ihre Begleitung, als Zeichen, das Daseyn anderer Vorstellungen, welche schwerer wahrzunehmen sind, anzuzeigen.

Die Einbildungskraft ist nun entweder bloß reproduktiv oder produktiv. Die Vorstellungen der erstern sind Reproduktionen, Widererweckungen schon einmal im Gemüth vorhandener Vorstellungen nach dem Gesetze der Assoziation; die Vorstellungen der produktiven Ein-

bildungskraft hingegen setzen nothwendig innere Verhältnisse, die ursprünglich im Gemüthe allein gegründet sind, voraus, als ihre Quellen.

Diesem nach erkennen wir also vom Gemüthe unmittelbar meist nur Thätigkeiten desselben, wozu dasselbe ganz leidend bestimmt wird, alle übrigen nur mittelbar durch diese.

3) Von der innern Erfahrung.

Die Quellen, woraus alle unsere Erkenntniß des Gemüths entspringt, sind, wie wir gezeigt haben, reines Selbstbewustseyn, wodurch wir dasselbe nur als das denkende Ich, und innere Anschauung, wodurch wir die empirischen Bestimmungen dieses Denkens erkennen. Keines von diesen gewährt uns für sich allein eine Erkenntniß; das Selbstbewustseyn enthält für sich nur einen problematischen Gedanken und innere Anschauung beruht ohne dasselbe auf ganz unbestimmbaren Empfindungen. Aus beyden in Verbindung entsteht aber innere Wahrnehmung, als der Grund aller empirischen Selbsterkenntniß und durch diese Erfahrung, welche die Quelle ist, woraus die empirische

pirische Seelenlehre unmittelbar allein schöpfen kan.

Diese enthält die Verbindung der Wahrnehmungen und zwar in nothwendigem Zusammenhang. Sie setzt also die Bedingungen jeder möglichen Erfahrung voraus, und daher auch die einer nothwendigen Zeitbestimmung, indem sie Zustände des Gemüths darstellt als in der Zeit bestimmt.

Zur Möglichkeit dieser Zeitbestimmung aber gehört ein Beharrliches in der Wahrnehmung, in Verhältniß zu dem ich das Mannigfaltige Veränderliche bestimmen kan, da sich die Zeit selbst nicht wahrnehmen läßt. Nun enthält die innere Wahrnehmung blos wechselnde Veränderungen innerer Thätigkeiten des Gemüthes und gar nichts Beharrliches; durch sie allein ist also Zeitbestimmung und folglich Erfahrung nicht möglich. Zwar könnte es hier scheinen, als wenn das Ich, als denkend, so wie es Gegenstand des reinen Selbstbewustseyns ist, ein solches Beharrliches wäre, allein dies enthält in der Wahrnehmung nur die Identität des bestimmenden, nicht die Beharrlichkeit des be-

stimmbaren, durch welche allein eine Zeitbestimmung möglich wird. Ist also aus den bloßen innern Wahrnehmungen Erfahrung nicht möglich, so muß erst eine andre hinzukommen, welche mit ihr verbunden ist und das erforderliche Beharrliche enthält. Die innere Erfahrung setzt also ihrer Möglichkeit nach schon äußere Erfahrung voraus, als mit ihr verbunden, zugleich also auch das Bewustseyn äußerer Dinge und eines Beharrlichen in denselben.

Bestimmen wir nun in dieser Erfahrung, vermittelst des äusserlich gegebenen Beharrlichen die innern Wahrnehmungen nach ihrem nothwendigen Zusammenhang durch Zeitverhältnisse: so kommt dadurch eine vollendete Erkenntniß des Gemüths zu Stande.

Diese ist ganz empirisch und stellt einzelne Zustände des Gemüths, als eines denkenden Wesens, in einer bestimmten Zeit dar. Ihr Inhalt im Einzelnen hängt von empirischer innerer Anschauung ab, enthält also Thun und Leiden des Gemüthes, welches bloß zu einzelnen veränderlichen Zuständen desselben gehört, die sich kontinuirlich in der Zeit folgen und nur

durch

durch leidentliche Verhältnisse und zuletzt durch äußere Eindrücke veranlaßt werden.

Hier wäre es nun sehr sonderbar zu behaupten, daß das Gemüth in jeder Zeit nichts anders sey, als das, was wir gerade von ihm anschauen.

Es wäre eben das Verhältniß, als wenn wir in jeder Zeit nur die Dinge ausser uns als existirend wollten gelten lassen, die darin gerade zum jedesmahligen Kreis unsrer äussern Anschauungen gehören. Aber so viel ist gewiß, von diesen allein wahrzunehmenden innern Veränderungen geht alle unsre Erkenntniß des Gemüths aus, und nur aus ihnen und aus den wenigen Prinzipien a priori, welche hier anwendbar sind, läßt sich das Ganze derselben darstellen.

IX.

Von der rationalen Seelenlehre.

Nachdem wir die Art und die Quellen unserer Erkenntnisse vom Gemüth untersucht haben, können wir nun zu ihrer Aufstellung selbst schreiten. Hiebey wird nöthig seyn, um eine Uebersicht des Ganzen zu geben, daß wir so viel möglich von dem Allgemeinen ausgehen, und also zuerst die Seele überhaupt betrachten.

Wir haben aber so eben gesehen, daß wir der ganzen Untersuchung des Gemüths zu Grunde legen müssen die allgemeinen Bestimmungen

und Begriffe, welche der reine philosophische Theil enthalten möchte.

Mit einer Durchsicht dieses Theils werden wir demnach den Anfang machen. Da dieser aber ganz in die Philosophie gehört, so könnte es scheinen, als wenn wir ihn füglich übergehen, und uns bloß auf den empirischen Theil einschränken dürften. Dies möchte wohl auch wirklich der Fall seyn, wenn nicht in Rücksicht der hieher gehörigen philosophischen Begriffe, besonders der Metaphysik der innern Natur, nach so wenig unbestrittenes und festgesetztes vorhanden wäre; wodurch es unentbehrlich wird, meine Ansicht der Sache vorläufig darzustellen.

Von der reinen Seelenlehre.

Reine Seelenlehre heißt diejenige Philosophische Wissenschaft, welche die Erkenntnisse a priori enthält, die wir von der Seele besitzen.

Wie sich oben zeigte, so besitzen wir zwar von diesen Erkenntnissen nur sehr wenige; doch

fand

fand sich so wohl in philosophischer als mathematischer Rücksicht einige Anwendung derselben. Das, was wir vom Gemüth a priori erkennen, bestand nemlich seinem philosophischen Theil nach in dem bloßen Inhalt der reinen Apperzeption, Ich denke, welches Denken in seinen veränderlichen Zuständen den Bedingungen der reinen Anschauung in der Zeit unterworfen war, worauf allein eine Anwendung der Mathematik sich gründen ließ.

Ich existire denkend in einer bestimmten Zeit; ist also der ganze Inhalt unsrer jetzigen Untersuchung.

So wenig dies aber auch ist, so lassen sich doch, nach drey verschiedenen Ansichten, Versuche machen, eine Wissenschaft daraus zu entwickeln.

Einmal kan man nach der transscendentalen Idee eines denkenden Wesens, welche gebildet wird aus dem bloßen Gegenstand der reinen Apperzeption, eine ganz transscendentale Psychologie bearbeiten, welche zwar nach den Untersuchungen der transscendentalen Kritik ganz dialektisch gefunden worden

ist,

ist, aber richtig verstanden doch einen regulativen Nutzen gewährt.

Legt man dagegen im zweyten Fall, das Ich denke, als eine von der innern Erfahrung abstrahirte Thatsache zum Grunde, so erhält man durch Anwendung der allgemeinen Metaphysik der Natur auf diesen Begriff eine eigentliche Metaphysik der innern Natur, welche dasjenige enthält, was man mit Grunde als a priori erkennbar der innern Erfahrung voraussetzen kan.

Endlich ist drittens noch eine Idee anzumerken, nach welcher ein Theil der moralischen Glaubenslehre Psychologie ist, wobey die Sätze der transscendentalen Seelenlehre durch Postulate der Moralphilosophie unterstützt werden.

Alle diese Wissenschaften betrachten das Gemüth nur als das denkende Ich; wie es ein Gegenstand des reinen Selbstbewustseyn ist. Wir müssen also hier die Vorstellung desselben genauer zergliedern, wodurch wir zugleich eine Topik aller jener drey Wissenschaften erhalten.

Da

Da wir es hier mit reinen Begriffen a priori zu thun haben, so folgt die Zergliederung den Momenten der reinen Verstandesbegriffe. Abstrahiren wir nun von allem Empirischen der innern Anschauung, so müssen wir doch, um eine bestimmbare Vorstellung zu behalten, das reine Selbstbewustseyn in Beziehung auf irgend eine innere Anschauung zu Grunde legen, und werden so, indem wir von einer Thatsache ausgehen, mit der Modalität anfangen.

1) Das nur in der Zeit gegebene Mannigfaltige irgend einer innern Anschauung ist eine Mannigfaltiges aufeinander folgender Theile. Gesetzmäßige Zeitfolge aber ist das Schema der Kausalität; es ist also nur als Wirkung, das ist als innere Thätigkeit erkennbar; Ich denke.

2) Der Relation nach bezieht sich diese innere Thätigkeit immer auf eine Ursache, als Subjekt derselben, welches aber in aller innern Anschauung nur als das Bestimmende vorausgesetzt wird, nicht als Bestimmbares vorkommen kan. Das Denken ist immer

nur

nur Prädikat desselben. Ich denke, als Subjekt.

3) Der Qualität nach ist dieses denkende Subjekt im reinen Selbstbewustseyn nur als ein Bestimmendes, nicht als bestimmbares Mannigfaltiges der Anschauung enthalten; es ist also ein Singular, der alle Vielheit der Subjekte ausschließt, ein logisch einfaches Subjekt. Ich denke, als einfaches Subjekt.

4) Der Quantität nach ist dieses einfache denkende Subjekt bestimmt als dasselbe, identische Substrat bey allen veränderlichen Zuständen meines Denkens. Ich denke als identisches Subjekt in allen Zuständen meines Denkens.

Es könnte scheinen, als wenn diese Prädikate nur aus dem Begriff eines allein in der Zeit Anschaubaren gezogen wären; allein daraus würde weder Singularität, noch Identität des denkenden Subjektes folgen, worin die Unbestimmtheit der Zeitanschauung durch das reine Selbstbewußtseyn ergänzt wird. Uebrigens hängen auch die Bedingungen der Zeit

selbst von dem Einfluß des Selbstbewustseyns ab.

Dies ist also der ganze Inhalt der reinen Apperzeption und nach diesen Begriffen muß jede rationale Seelenlehre fortschreiten, indem sie allein von ihr zu Grunde gelegt werden können.

Von der transscendentalen Seelenlehre.

Betrachten wir diesem gemäß erstlich die transscendentale Seelenlehre, so werden wir nur der transscendentalen Kritik, in den Paralogismen der reinen Vernunft folgen dürfen und einen kurzen Abriß ihrer Resultate geben.

Will man aus dem bloßen reinen Selbstbewustseyn unabhängig von irgend einer Erfahrung, wodurch das Daseyn desselben bestimmt würde, sich einen Gegenstand jenes Bewustseyns denken, so kann man diesen nur hypostasiren durch die Idee eines schlechthin für sich bestehenden denkenden Wesens, welche gebildet wird aus der bloß problematischen Vorstellung des Ich als eines denkenden. Hieraus ent-

entsteht nun die Idee einer selbstständigen, einfachen Intelligenz, deren Realität man sich aus obigen Begriffen abzuleiten getraute.

Man muß aber das Daseyn dieser Intelligenz doch nur als im Selbstbewußtseyn, folglich durch Erfahrung gegeben voraussetzen; denn aus dem bloßen Begriff eines denkenden Wesens wird sich dieses wohl niemand abzuleiten getrauen, der eine solche Behauptung weiter zergliedert. Es würde alsdenn das denkende Wesen zu einem nothwendigen Wesen gemacht, wobey eigentlich nicht einmal etwas Bestimmtes gedacht werden kann, indem diesem Daseyn nicht ein Ideal, welches doch ein einzelnes Objekt wäre, sondern nur eine allgemeine Idee zum Grunde gelegt wird.

Doch dieses Daseyn vorausgesetzt, so konnte man zur weitern Bestimmung der Idee von nichts anderm ausgehen, als von dem Beweise: jener Begriff eines denkenden Wesens enthalte schon die Bestimmung desselben als eines für sich bestehenden beharrlichen Wesen, und sey also in der Folge obiger Begriffe:

 1) Sub-

1) Substanz, daher als bloßer Gegenstand des innern Sinnes immateriell; als solche

2) Einfach, daher selbst ständig und keiner Vernichtung fähig. Die einfache Substanz sey

3) Identische Substanz in allen ihren Zuständen; daher als immaterielle, intellektuelle Substanz persönlich, eine Person, und durch alles dieses ein Geist. Als solcher ist sie nun

4) Verschieden von allen Dingen ausser ihr, von der Körperwelt. Demungeachtet aber kann sie in Gemeinschaft mit Körpern kommen, sie ist daher das Prinzip des Lebens in der Materie d. i. Seele und endlich als Geist unsterblich.

Diese ganze Darstellung beruht nun auf dem Beweise, daß die Seele eine einfache Substanz und als solche ein für sich bestehendes, schlechthin beharrliches Wesen sey. Dieser Beweis kan nur auf folgende Weise geführt werden. Man schließt: weil alles, was nur als Subjekt gedacht werden kan, auch nur als solches existire, also Substanz sey, und weil nun die Seele in allem Denken immer als Subjekt des-

desselben bestimmt ist, so könne auch sie nur als Subjekt existiren, sie sey also Substanz.

Soll aber der Schluß von dem bloßen Denken eines Dinges als Subjekt auf die Existenz desselben, als eines solchen gültig seyn, so muß von aller Beschränktheit meiner Erkenntniß des Dinges abgesehen werden, es muß mir vollständig in der Anschauung gegeben seyn. Ferner kann auch nur davon die Rede seyn, wiefern es in jeder Absicht nur als Subjekt gedacht werden könne. Hier aber wird von der Seele dies nur in Beziehung auf das Denken bestimmt, daß sie das Substrat alles Denkens sey, wobey, wie in anderer Rücksicht ihre Existenz gedacht werden könne, gar nicht erwähnt wird, ja überhaupt gar keine Anschauung derselben zu Grunde liegt.

Ist die Seele Substanz, so ist sie ihrer Qualität nach einfach. Diese einfache Substanz soll um ihrer bloßen Einfachheit willen selbstständig und beharrlich seyn, weil sie weder durch Zertheilung zerstört werden, noch durch allmählige Verminderung verschwinden könne. Allein aus der zugegebenen Einfachheit

heit des Ich folgt zwar, daß dasselbe kein Mannigfaltiges außer einander enthalte, aber keinesweges eine absolute Realität; vielmehr müssen wir, wie jedem Existirendem, auch der einfachen Seele einen bestimmten Grad der Realität in allen ihren Vermögen, ja in allem, was ihr Daseyn ausmacht, beylegen, wo sie denn unbeschadet ihrer Einfachheit, durch allmähliche Verminderung dieses Grades vernichtet werden könnte. Es läßt sich also aus der Einfachheit der Seele nicht auf ihre Beharrlichkeit schließen, wiewohl letztere schon aus dem Beweise, daß die Seele Substanz sey, wenn dieser sich nur gründlich hätte führen lassen, für sie als einen Gegenstand der Erfahrung schon folgen würde.

Es folgt daher aus allen diesen über die Erfahrung hinaus unternommenen Spekulationen für die Natur des denkenden Wesens gar nichts. Ja wir haben sogar gesehen, daß wir nicht einmal bestimmen können, ob das Bewußtseyn unsers eignen Daseyns ohne das Empirische der innern Erfahrung auch nur möglich sey. Um sicher zu gehen, müssen wir also unser Da-

seyn

seyn als durch die Erfahrung bestimmt voraus-setzen, und so können wir denn, indem wir das Ich denke als einen empirischen Satz, der mein Daseyn schon enthält, zu Grunde legen, in der Folge der obigen Begriffe sehen, was sich im Allgemeinen daraus von dem denkenden Wesen erkennen läßt, so wie dasselbe durch die Erfahrung bestimmt ist. Dies wird der Zweck einer Metaphysik der innern Natur seyn.

Hier ist es nun nach dem zweyten Satze nicht bestimmt, ob ich nur als Subjekt oder nicht in anderer Rücksicht auch als Prädikat eines andern existiren und gedacht werden könne; es bleibt daher auch ganz unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht. Allein im dritten Satz wird das Gemüth bestimmt als das einfache Ich. Diese Einfachheit liegt unmittelbar im Selbstbewustseyn. Nun ist aber im Raume nichts reales, das einfach wäre; eine materialistische Erklärungsart der Beschaffenheit des Gemüthes ist also unerweislich. Ferner der erste Satz enthält mein Daseyn bloß als empirisch bestimmt, indem er nur

aussagt: ich existire und zwar denkend; er enthält also nur die Bestimmbarkeit desselben für meine Zustände in der Zeit. Da diese Bestimmung aber erst wieder etwas Beharrliches erfodert, dergleichen mir, als meinem Daseyn zu Grunde liegend, in innerer Anschauung gar nicht gegeben ist: so ist die Art, wie ich existire, ob als Substanz oder als Akzidenz, durch das einfache Selbstbewustseyn gar nicht zu bestimmen möglich. Die Gründe des Spiritualismus sind also gleichfalls unzureichend und die endliche Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sey, von der Beschaffenheit unserer Seele, welche die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrift, irgend etwas zu erkennen vermögen.

Ob nun gleich die Idee der Seele als einer selbstständigen, einfachen Intelligenz sich auf keine Weise schlechthin realisiren läßt; so können wir sie doch füglich und mit Nutzen, nach einer bloß relativen Supposition anwenden, als ein Regulativ, wornach wir unsre Erkenntniß des Gemüthes systematisch ordnen. Ich kann nemlich zwar das Gemüth bloß durch die

Erfahrung kennen lernen, diese läßt es aber ganz unbestimmt, ob es als Substanz oder Akzidenz existire, sie gibt indessen doch das einfache Ich als allgemeines Substrat an, dem alles Denken nur als Prädikat zukommt, und welches selbst in dieser Erfahrung nie als Prädikat eines andern bestimmt ist. Dieser Vorstellung des Ich gemäß, bilde ich mir nun jene Idee einer einfachen, selbstständigen Intelligenz, nicht um sie schlechthin als real anzunehmen, sondern nur als das Schema eines regulativen Prinzips der Vernunft, welches ich der systematischen Anordnung meiner Erkenntnisse des Gemüths zum Grunde lege, wodurch ich den Vortheil erhalte, dasjenige, was blos zu Bestimmungen des denkenden Wesens gehört, abgesondert von allem fremdartigen in systematischer Einheit darstellen zu können, wozu die Mannigfaltigkeit der Erfahrung wenig Hoffnung macht. Ich werde daher betrachten müssen, alle Bestimmungen des denkenden Wesens, als in einem einzigen Subjekt; alle Kräfte so viel möglich als abgeleitet von einer Grundkraft; allen Wechsel als gehörig zu den Zu-

ständen eines und desselben beharrlichen Wesens, und die Handlungen des Denkens als gänzlich unterschieden von allen Erscheinungen im Raume.

Ausser diesem regulativen Gebrauch für unsre Erfahrungserkenntniß des Gemüths, bekommt jene Idee noch eine andre Anwendung nach den Postulaten der Moralphilosophie, ja diese ergänzt uns sogar alle die eben fehlenden Beweise für den nothwendigen Vernunftglauben.

Rationale Psychologie als Postulat der Moralphilosophie.

Es bleibt mir zur Erkenntniß des Gemüthes a priori nichts übrig, als die einzige Vorstellung Ich, aus welcher ich ohne Beyhülfe der Erfahrung gar nichts entwickeln kan.

Ideen haben hier nur einen regulativen Gebrauch; die ganze Untersuchung muß sich also auf Erfahrung gründen und kan nur von dieser ausgehen. Die Erfahrung aber läßt die Art der Existenz des Gemüthes gänzlich unbestimmt, und wiewohl ich mich der Beharrlich-

keit

keit des Gemüths in diesem Leben, mit Hülfe äußerer Erfahrung versichern kan, so bleibt mir doch jede Aussicht auf ein künftiges Leben oder gar auf ewige Fortdauer in undurchdringlichem Dunkel. Da aber durch die Kritik mit dem Spiritualismus auch der Materialismus, und mit dem Beweis jeder Behauptung über diesen Gegenstand auch der Beweis der Gegenbehauptung abgewiesen ist: so sind wir vollkommen sicher, reines Feld zu behalten, um das Gemählde, etwa von einem andern Gesichtspunkt aus, zu vollenden.

Dieser findet sich für den nothwendigen Vernunftglauben in den Anfoderungen der Moralphilosophie, deren hieher gehörige Resultate wir jetzt aufstellen müssen.

Die transscendentale Kritik unterscheidet Erscheinungen und Dinge an sich und stellt die Sinnenwelt nur als eine Welt der Erscheinungen dar. Sie beschränkt daher die spekulative Philosophie nur auf Sinnenwelt und Erscheinung; über welche hinaus sie nichts aufstellen kann, als Ideen der Formen der Unbedingtheit, aus den bloßen Negationen der Schran-

ken unsrer sinnlichen Erkenntniß. Dagegen wird uns aber in praktischer Rücksicht eine Aussicht auf eine Welt der Dinge an sich selbst eröffnet, welche realisirt wird durch die Aufweisung der Idee transscendentaler Freyheit, als einer Thatsache. Diese beyden Gesetzgebungen der Vernunft werden endlich vereinigt durch die Gesetzgebung der teleologischen Urtheilskraft, indem diese nach den Prinzipien der Zweckmäßigkeit der Natur Gesetze aufstellt, welche für eine Welt der Erscheinungen zu weit, für eine Welt der Dinge an sich selbst aber zu eng sind und welche sich nur dadurch rechtfertigen lassen, daß man annimmt, die Welt der Erscheinungen sey *Erscheinung der Welt der Dinge an sich*.

Hier zeigt sich nun für die Seelenlehre der merkwürdige Umstand, daß das Subjekt des reinen Selbstbewußtseyns das einzige ist, welches sowohl in spekulativer Rücksicht für die Sinnenwelt, wo das Daseyn desselben durch innere Erfahrung bestimmt ist, als in praktischer Rücksicht für eine intelligible Welt der Dinge an sich, wo dasselbe als Subjekt des

freyen

freyen Willens realisirt wird, in Anspruch genommen wird. Zwey Ansichten, deren Vereinigung nur nach den Bestimmungen unsrer Urtheilskraft möglich ist, indem der Mensch als freyes Wesen betrachtet, als ein Glied der übersinnlichen Welt von Dingen an sich selbst, zugleich aber das sinnlich vernünftige Wesen, nicht als Subjekt der Freyheit, sondern als vernünftige Natur, d. i. als kunstfähig vorgestellt und als Endzweck der Natur betrachtet wird.

Im Bewustseyn des Sittengesetzes erkennen wir schlechthin a priori eine Gesetzgebung der Vernunft, worin diese nicht nur als unabhängig selbstgesetzgebend bestimmt ist, sondern auch in uns, um derselben gemäß seyn zu können, ein Vermögen absoluter Freyheit in der Selbstbestimmung voraussetzt.

Hiernach wird meine Existenz in jenem reinen Selbstbewustseyn durch ein ganz übersinnliches Vermögen, für einen nothwendigen Vernunftglauben, rein intellektuell bestimmt; ich denke mich als ein Wesen in einer nur nach Ideen bestimmten intelligibeln Welt, deren

Reali-

Realität selbst vermittelst der Idee von der transscendentalen Freyheit deducirt wird.

Dieses bestimmt nun einen zweyfachen Einfluß moralischer Postulate auf die Seelenlehre. Einmal nehmlich wird zum Behuf der bloßen Möglichkeit des Sittengesetzes absolute Freyheit des Willens postulirt, wodurch das Daseyn der Seele ganz intellektuell nach bloßen Ideen bestimmbar ist. Dann aber folgt auch, daß diesem intelligibeln Charakter der Vernunft ein empirischer entsprechen müsse, wiefern die Freyheit eine Thatsache seyn soll, welcher empirische Charakter als die Erscheinung von jenem intelligiblen gedacht wird.

Wir betrachten die Seele in dieser Rücksicht nur als Subjekt des moralischen Vermögens in uns und können dieses nur nach den obigen Bestimmungen des reinen Selbstbewußtseyns ausführen, weil uns sonst alle Anschauung fehlt. Dieses wird also der beschränkte Inhalt unsrer Untersuchung seyn, welcher ganz und gar keinen Einfluß auf die theoretische Seelenlehre und am wenigsten auf ihren empirischen Theil haben kan. Denn erstlich läßt sich die

Seele

Seele als Ding an sich mit dem Gemüthe als Erscheinung gar nicht in Vergleichung bringen. Wiefern aber auch das Gemüth als Erscheinung von dem ersterem bestimmt ist, so lassen sich doch auch hieraus nur auf dasselbe als moralisches Subjekt, gewiße Folgerungen ziehen. Uebrigens läßt sich von den empirischen Bestimmungen gar nicht absondern, was etwa zu ursprünglichen Beschaffenheiten der Seele gehört und nicht in zufälligen äußerlich verursachten Zuständen gegründet sey; wiewohl mir eben diese Absonderung für das Gemüth, innerhalb der Schranken unsrer Erfahrung, sehr wohl möglich ist, wo ich beharrliche und also für das Gemüth ursprüngliche Zustände, von den veränderlichen gar wohl unterscheiden kan.

Wir bleiben also hier ganz innerhalb der Gränzen der Moralphilosophie.

Indem ich nun das moralische Wesen, als solches, für frey erkläre, behaupte ich, die Naturnothwendigkeit gehöre nur den Schranken meiner Erkenntniß desselben; sein Daseyn sey unabhängig davon bestimmt.

Ich

Ich setze es also unabhängig von allen Bedingungen des Raumes und der Zeit und kan es so durch alle negativen Prädikate transscendentaler Ideen bestimmen, wodurch aber gar nichts positives gedacht wird, indem mir alle Anschauung fehlt, um den Gegenstand zu bestimmen.

Will ich also das Gemüth als moralisches Wesen, nicht blos durch negative Begriffe, sondern als etwas bestimmtes denken, so muß ich mich auf die Erkenntniß seines empirischen Charakters beschränken, welcher die Erscheinung des intelligibeln ist. Dieser empirische Charakter ist aber allen Bedingungen immanenter Erkenntniß, also auch denen der Naturnothwendigkeit unterworfen.

Um nun diesen Begriff eines empirischen Charakters der praktischen Vernunft einer transscendentalen Seelenlehre in praktischer Absicht zu Grunde zu legen, käme es darauf an, aus demselben zu beweisen, die Seele, als Subjekt desselben sey schlechthin beharrliche Substanz.

Hier, auf dem Standpunkt der moralischen Glaubenslehre, befinden wir uns nun in einer eignen Lage. Wir sind durch Realisirung der Idee von transscendentaler Freyheit in eine intelligible Welt versetzt, für welche uns aber zu Bestimmung unsrer Ideen alle Anschauung fehlt, so daß wir nicht einmal in Bestimmung moralischer Begriffe, auslangen und diese sogar selbst theoretisch überschwänglich finden. Gleichwohl sind in Absicht auf sie, auch alle Naturbegriffe, selbst die des teleologischen Systems der Natur, unzulänglich.

Die Möglichkeit der Heiligkeit unsrer moralischen Gesinnung, welche eine nothwendige Bedingung des höchsten Gutes ist, erfodert eine Fortdauer der Seele ins Unendliche, weil sie nur durch einen Fortschritt ins Unendliche darstellbar ist.

Was ist aber hier unter Heiligkeit der Gesinnung zu verstehen?

Die freye, eigentlich moralische Gesinnung kan darunter nicht verstanden werden; denn an diese wäre nicht einmal eine Annäherung möglich in der Zeit, weil die Verkehrtheit des

 mensch-

menschlichen Herzens in der obersten Maxime seiner Willkühr selbst gegründet ist. Durch welche Maxime sollte sie dann gebessert werden? Der Hang zum Bösen ist radikal.

Ueberhaupt ist die Foderung an die Freyheit nicht, sich zu bessern, sondern gut zu seyn, weil Freyheit keine Schranken kennt.

Die erwähnte Gesinnung muß wenigstens als Zweck in der Natur gedacht werden können; was sollte sonst der Fortschritt in der Zeit besagen?

Was kann nun Heiligkeit der Gesinnung als Zweck in der Natur heißen? Der Endzweck der Natur ist Kultur, nicht Freyheit; also moralische Kultur. Eine dieser vollkommen gemäße Gesinnung ist die vollendete Legalität der Handlungen nach Maximen der moralischen Demuth. Es zeigt sich eben hierin die Unzulänglichkeit der teleologischen Vorstellungsart von der Zweckmäßigkeit der Natur für die nach bloßen Ideen gedachte intelligible Welt.

Der

Der Beweis, welcher hieraus für die Beharrlichkeit der Seele geführt werden kan, scheint mir eigentlich auf dem Satze zu beruhen: der Mensch existirt als Zweck an sich. In einer moralischen Naturordnung muß also sein Daseyn schon mit seinem Begriffe verbunden seyn.

Aber dieser Satz selbst ist in einer Antinomie enthalten. Im teleologischen System der Natur existirt nemlich (innerhalb unsrer Erfahrung) der einzelne Mensch blos als Mittel für den Endzweck der Kultur der Menschheit, und nicht als Zweck für sich selbst. Daß er also demungeachtet als Zweck schlechthin existire, ist bloßer Gegenstand des moralischen Glaubens; mit welchem aber der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nothwendig verbunden ist, indem er innerhalb dieses Lebens wirklich nicht als Zweck existirt.

Mir scheint aber ausser diesem Beweis der Beharrlichkeit der Seele aus teleologischen Begriffen noch ein anderer, aus dem bloßen Begriff der moralischen Handlung, möglich zu seyn.

Der bloße Begriff einer moralischen Handlung setzt nehmlich voraus, daß sie unmittel-

bare und nicht abgeleitete Aeußerung der Kraft sey; das moralische Vermögen der Seele ist also schlechthin Kraft, Grundkraft in der Natur.

Alle Thätigkeit, alle Handlung setzt ein Thätiges, Handelndes, als Subjekt derselben, voraus, welchem ich ihr gemäß ein Vermögen derselben zuschreibe. Hier kan es nun in Fällen der Erfahrung leicht unbestimmbar seyn, ob ein solches Subjekt bloß als Prädikat eines andern, oder schlechthin als Substanz existire, ob ihm also gemäß seiner Thätigkeit bloß ein Vermögen, oder eine Kraft zukomme.

Kraft ist nemlich unmittelbares Prädikat der Substanz, und in ihr ist zuletzt alle Handlung gegründet.

Das moralische Vermögen ist nun Grundkraft in der Natur; das Subjekt derselben folglich Substanz und als solche beharrlich.

Die Seele existirt folglich als Substanz; sie ist als solche beharrlich d. i. unsterblich, ihrer moralischen Grundkraft nach unveränderlich; sie ist einfach und persönlich, kurz sie läßt sich nach allen obigen Prädikaten

einer

einer selbstständigen, einfachen Intelligenz be-
stimmen.

Dieß ist zwar für die Bestimmung unsrer sittlichen Natur und für die Begriffe der Religion von größter Wichtigkeit. Sobald die Seele aber nicht als sittliches Wesen betrachtet wird, hat es gar keinen Einfluß auf die Erkenntniß derselben; wir müssen vielmehr alsdann bloß der Erfahrung folgen, ohne uns irgend mit den Resultaten einer moralischen Glaubenslehre zu bemengen.

X.

Abriß der Metaphysik der innern Natur.

Es ist uns von Seiten der reinen Seelenlehre nur noch der Versuch einer Metaphysik der innern Natur möglich, indem wir das Ich denke, als einen Satz aus innerer Erfahrung, zum Grunde legen, welcher mein empirisch bestimmtes Daseyn schon enthält, und diesen nach den Nummern der obigen Zergliederung durch alle ontologischen Prädikate einer allgemeinen Metaphysik der Natur bestimmen.

Zugleich

Zugleich soll damit die Ausführung der oben erwähnten Regeln für Darstellung systematischer Einheit und Anordnung in unsern Erkenntnissen des Gemüths im allgemeinen verbunden werden, welche, wenn sie gleich nicht metaphysisch sind, doch auf metaphysischen Begriffen beruhen.

1) Ich denke.

1) Ich denke. Dieser Satz liegt hier zum Grunde, so wie er unbestimmt im allgemeinen aus der innern Erfahrung gezogen wird. Er enthält den allgemeinen Ausdruck einer Thatsache aus innerer Erfahrung, indem jede einzelne innere Erfahrung nur eine besondere Bestimmung, eine Modifikation desselben ist. Nur in dieser allgemeinen unbestimmten Bedeutung dürfen wir ihn einer Metaphysik der innern Natur zum Grunde legen, indem alle weitere einzelne Bestimmung in die empirische Wissenschaft gehört.

Der Begriff eines Gegenstandes der innern Natur, wie er der Metaphysik zum Grunde liegt, kan nur die allgemeinste Bestimmung

eines innerlich Anschaubaren enthalten, dessen Wirklichkeit aus der Erfahrung entlehnt wird. Dieser Begriff ist also der des veränderlichen in der Zeit, so wie dasselbe durch das Selbstbewustseyn bestimmt ist. Da nun das bloß in der Zeit gegebene Mannigfaltige nur in auf einander folgenden Theilen bestehen kan, so ist Zeitfolge das einzige Schema, wodurch eine Bestimmung desselben nach reinen Verstandesbegriffen möglich wird. Das innerlich gegebene Bestimmbare bezieht sich also jederzeit als Wirkung auf ein Bestimmendes als Ursache desselben, welche im Selbstbewustseyn als das einfache, identische Ich bestimmt ist.

Das Denken ist also hier nur die unmittelbare innere Thätigkeit des Ich. Man könnte noch hinzusetzen: mit unmittelbarem Bewustseyn seiner Thätigkeit, wie es wohl dem Sprachgebrauche gemäß wäre; allein diese Bestimmung kan hier zu weiter nichts führen, weil sie schon den empirischen Begriff des Bewustseyns enthält.

Das Denken bedeutet also hier nur den noch ganz leeren, auf keine Weise empirisch bestimm-

stimmten, Begriff einer innern Selbstthätigkeit des Gemüthes, so wie er jeder Selbstthätigkeit desselben im allgemeinen zukommt. Man unterscheide daher diesen Begriff sorgfältig von dem Denken, als der Aeusserung des Verstandes, wiewol diese Thätigkeit in empirischer Hinsicht wohl die Grundthätigkeit des Gemüthes seyn möchte. Denn Verstand ist die Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft, welches schon einzelne Erfahrung voraussetzt, um bestimmt werden zu können. In den bisherigen philosophischen Bestimmungen eines denkenden Wesens scheinen mir mehrentheils beyde Begriffe nicht unterschieden worden zu seyn. Neuerlich ist behauptet worden, der Ausdruck eines denkenden Wesens sey nicht allgemein genug. Man hat statt dessen den eines vorstellenden Wesens als vorzüglicher gebraucht, der freylich vorher auch schon gewöhnlich war. Die Worte Vorstellen, Vorstellung u. s. w. bezeichnen vielleicht eben so allgemein wie der Ausdruck Denken die innere Thätigkeit; sie scheinen mir aber eine Zweydeutigkeit zu veranlassen, die ich an einem andern Orte erör-

 tern

tern muß und welche bey dem Ausdruck denken leichter vermieden werden kann.

Jene gemeinte Berichtigung bezieht sich nemlich wohl nur auf den Unterschied, daß Vorstellen u. s. w. auf jede Thätigkeit des Erkennens im allgemeinen, Denken ausschließlich auf die Spontaneität desselben geht. Dies sind aber Bedeutungen, die hier gar nicht in Frage kommen.

Denken hat also zwey ganz verschiedene Bedeutungen, indem es einmal im Allgemeinen jede innere Thätigkeit des Gemüthes, wiefern ich mir derselben als solcher bewust werde, dann aber auch die Spontaneität der Erkenntnißkraft bezeichnet. Daß ein Wort dies beydes bezeichnet, ist natürlich, da die zweyte Thätigkeit die allgemeine Grundthätigkeit des Gemüthes ist. Denn alle thätigen Verhältnisse des Gemüthes gehören entweder zu Erkenntnissen, oder zu Gefühlen der Lust und Unlust, oder zu Begehrungen. Das Denkvermögen ist die Selbstthätigkeit der ersteren und als solche eine unmittelbare innere Thätigkeit, von welcher die

Lust-

Lustgefühle und Begehrungen eigentlich nur gewiße Modifikazionen bestimmen.

1) So wie die allgemeinste Bestimmung der Materie, als eines Gegenstandes der äussern Natur, das Bewegliche im Raume ist, so ist die allgemeinste Bestimmung des Ich, als eines Gegenstandes der innern Natur: Ich bin das Denkende in der Zeit.

Das Gemüth soll also hier nur betrachtet werden, wiefern es das denkende Ich, und zunächst auch nur, wie dies Ich bloß durch das Denken bestimmt ist.

Das Denken als innere Thätigkeit wird unmittelbar innerlich erkannt; es wird als Thätigkeit des Gemüthes, als des Gegenstandes der innern Natur bloß gemäß den Bedingungen der innern Anschauung und des Selbstbewustseyns in der Zeit vorgestellt, unabhängig von allen räumlichen Verhältnissen.

D e n k e n drückt nicht ein bloßes Verhältniß des Gemüthes zu etwas anderm aus, sondern innerlich eine Handlung desselben. Bewegung ist eine bloß relative Bestimmung der Materie, welche ihr nur in Verhältniß zu anderer

derer Materie zukommt; das Denken hingegen kommt dem Ich nicht relativ zu, sondern absolut als Thätigkeit desselben. Das Ich wird durch dasselbe aber bloß relativ erkannt, als das Denkende, indem unmittelbar nur das Denken selbst erkannt wird. Das heißt, das Denken wird nicht wie jede äußere Thätigkeit, nur aus Veränderungen als deren Ursache, sondern unmittelbar als Thätigkeit erkannt.

Es kommt nemlich in dem bloß problematischen Selbstbewustseyn im Allgemeinen unmittelbar als Thätigkeit meiner selbst zum Bewustseyn. Dies ist aber eine bloße Vorstellung in abstracto, welche im assertorischen, durch innere Anschauung empirisch bestimmten, Selbstbewustseyn als einzelne Thätigkeit des Gemüthes (als urtheilen, wahrnehmen, fühlen, lieben u. s. w.) dargestellt wird, und welche endlich zum Behuf einer möglichen Erfahrung überhaupt bestimmt ist, als ein nothwendiges ursprüngliches Selbstbewustseyn des identischen Ich.

Wir

Wir erkennen also das Gemüth allein vermittelst dieser Thätigkeit, welche sich auf dasselbe, als das Thätige, Handelnde, bezieht, welches die Ursach derselben ist; folglich immer nur durch Dependenzen und nicht durch Inhärenzen desselben. Dieser Begriff muß noch näher erörtert werden.

Da diese Thätigkeit unmittelbar für sich den Gegenstand der innern Erfahrung bestimmt und nicht durch Verhältnisse zu andern Dingen gegeben ist, so muß die ursprüngliche Thätigkeit des Ich eine Handlung schlechthin seyn; sie muß bestehen in einem bloßen Handeln, ohne einen davon verschiedenen Erfolg, ohne ein Behandeltes.

Dem Denken kommt nemlich, als dem bloß in der Zeit gegebenen Veränderlichen, eine Existenz zu, welche nur nach dem Verhältniß des Grundes und der Folge als Dependenz und nicht nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates als Inhärenz bestimmt ist.

Das Wort Thätigkeit scheint eigentlich für diesen Begrif zu passen, indem es etwas bezeich-

zeichnet, was einem andern nicht als Inhärenz sondern nur als Dependenz zukommt.

Alles in der Zeit gegebene ist Handlung, Wirksamkeit (denn gesetzmäßige Zeitfolge ist das Schema der Kausalität). Ist ein Ding noch ausserdem im Raume gegeben, so nehmen wir nur veränderte Zustände desselben wahr, woraus auf eine Ursache der Veränderung geschlossen wird. Hier erkennen wir unmittelbar nur den Erfolg, den veränderten Zustand des Behandelten; auf die Thätigkeit dessen, was die Veränderung bewirkt, wird nur geschlossen. Die unmittelbare Thätigkeit des Denkenden wird aber unmittelbar als solche erkannt, indem nicht einmal etwas anders gegeben ist, gegen welches sie in Verhältniß bestimmbar wäre. Zwar können und müssen wohl im Gemüthe auch Wirksamkeiten vorkommen, die einen Erfolg haben, aber dieser kan innerlich nur erweckte oder veränderte Thätigkeit seyn, welche als ursprüngliche Thätigkeit das erste ist und als allein für sich gegeben ein Handeln, ohne behandeltes seyn muß.

Dieser

Dieser Begriff ist allerdings einigen Schwierigkeiten unterworfen und er hat daher auch zu manchen Irrungen Anlaß gegeben, weil die äußere Erfahrung keine Beyspiele für denselben liefern kan. Das Vorstellen ist z. B. eine solche eigentliche, bloße Thätigkeit des Gemüthes und manche Theorie desselben wurde eben dadurch fehlerhaft, daß man dabey immer ein Bewirktes suchte und dies wohl gar selbst die Vorstellung nannte. Fichte nennt, wenn ich nicht irre, eine solche Thätigkeit eine solche, die in sich selbst zurückgeht.

3) Der Satz: Ich denke, läßt sich auch ausdrücken: Ich existire als denkend. Er ist der Ausdruck einer jeden innern Erfahrung, wenn ich darinn von allen empirischen Unterscheidungen abstrahire. Folglich enthält er schon mein Daseyn in sich, aber nur, wiefern er irgend als abgezogen aus einer empirischen innern Anschauung angesehen wird. Das Bewustseyn meines Daseyns ist also ganz empirisch bestimmt, indem es auf den Einzelnen der inneren Erfahrungen beruht.

Die

Die einzelne gegebene innere Anschauung enthält ein Mannigfaltiges, welches bloß in der Zeit bestimmbar und folglich nur als Dependenz erkennbar ist. Sie bezieht sich aber jederzeit auf ein ursprüngliches reines Selbstbewustseyn, welches das Ich als das bestimmende für jenes Bestimmbare enthält und daher dasselbe als Wirkung der innern Selbstthätigkeit des Ich bestimmt.

Nur in und durch die empirische Anschauung sind wir uns des reinen Selbstbewustseyns, als ihr zu Grunde liegend, bewust; also auch nur durch sie unsers eignen Daseyns. Ich erkenne mich selbst also nur relativ vermittelst des, als meine Thätigkeit, gegebenen Bestimmbaren, wiefern sich die Anschauung des Bestimmbaren bezieht auf ein unmittelbares Bewustseyn meiner selbst als des Bestimmenden.

Dieses reine Selbstbewustseyn des einfachen identischen Ich findet zwar immer nur bey der innern Anschauung statt, ist aber nicht durch sie bewirkt; denn diese enthält zwar immer ein Bestimmbares, welches sich auf ein Bestimmendes als dessen Ursach bezieht; daß dieses Bestim-

mende

mende aber ein einfaches und identisches Subjekt sey, ist darin gar nicht gegeben. Das reine Selbstbewustseyn ist also ein von aller Anschauung unabhängiges und, wie die Möglichkeit der objektiven synthetischen Einheit es voraussetzt, ein ursprüngliches unmittelbares Bewustseyn.

Frey von aller innern Anschauung kan ich dasselbe nie wahrnehmen, also auch den Inhalt desselben als solchen nicht bestimmen. Abstrahire ich aber von allem Empirischen der innern Erfahrung, so bleibt mir der Ausdruck Ich denke als Ausdruck desselben, welcher die Form jeder möglichen innern Wahrnehmung ist, und wodurch ich mir meiner unmittelbar als innerlich selbstthätig bewust werde. Hier bin ich mir also meiner bewust als eines Wesen, dessen Daseyn für mich nicht bloß sinnlich bestimmt ist, folglich als einer Intelligenz.

Dies ist aber ein Begriff, der für die empirische Seelenlehre keine weitere Anwendung verstattet und nur der moralischen Glaubenslehre aufbehalten bleibt, weil ich hier dieses Daseyn doch nur sinnlich weiter bestimmen kan.

Aus dem bloßen Begriff eines denkenden Wesens folgt kein Daseyn desselben. Mein Daseyn ist überhaupt nur als Daseyn des Gegenstandes der innern Natur innerhalb der Gränzen der innern Erfahrung bestimmbar, und über diese hinaus ist mir folglich kein Beweis einer Fortdauer desselben möglich, ausser für dieses mein menschliches Leben mit Hülfe der äußern Erfahrung.

Aber dieses Bewustseyn meines Daseyns findet statt unmittelbar durch innere Wahrnehmung, unabhängig von allen räumlichen Verhältnissen und von allem Bewustseyn der Dinge ausser uns. Es ist daher ein Bewustseyn des Ich, als eines von allem, was im Raum befindlich ist, verschiedenen Dinges.

Um aber dieses Daseyn in der Zeit zu bestimmen, bedarf die innere Erfahrung, wie oben gezeigt wurde, der äußeren, weil in jener nichts Beharrliches, sondern nur Veränderung gegeben ist. Das Bewustseyn meines Daseyns, als in der Zeit bestimmt, setzt also voraus Bewustseyn des Daseyns äußerer Dinge.

1) Ich

1) Ich denke, als Subjekt.

1) Ich denke, als Subjekt, ist die erste Bestimmung, welche dem Ich zukommt, bloß wiefern es ein denkendes Wesen ist.

Wir haben gesehen, das unmittelbar innerlich Angeschaute ist, als nur in der Zeit gegeben, jederzeit innere Thätigkeit, welche ein bestimmendes Subjekt als dessen Ursache voraussetzt. Hier wird nun gemäß dem Selbstbewustseyn das Ich als dieses Subjekt bestimmt, dem alles Denken nur als Prädikat und zwar als seine Wirkung zukommt.

Ich bin als Ursache bestimmt in allem meinen Denken und schreibe mir dem gemäß zu Kräfte oder Vermögen innerer Thätigkeit, welche das Einzige sind, wodurch ich mich erkenne. Diese werden aber selbst erst relativ bestimmt durch ihre Aeußerungen, welche ich allein innerlich anzuschauen vermag.

Den Unterschied zwischen Vermögen und Kraft hat, wenn ich nicht irre, Reinhold zuerst dahin bestimmt, daß Vermögen nur die Ursache der Möglichkeit einer Wirkung, Kraft

aber die Ursache ihres wirklichen Daseyns bezeichne.

Mir scheint folgende Unterscheidung gewöhnlicher und bestimmter: Kraft ist das Prädikat der Substanz, wodurch sie als Ursache gedacht wird. Vermögen das Prädikat eines Subjektes schlechthin, wodurch es als Ursache gedacht wird, unangesehen ob es Substanz oder vielleicht nur ein Akzidenz eines andern ist.

In der Natur wirkt jede Ursache mit Nothwendigkeit und kan für sich nur durch das nothwendige Gesetz ihrer Wirksamkeit gedacht werden. So werden auch Vermögen und Kräfte gedacht; durch sie wird ein Subjekt nicht als die Ursache in einer einzelnen Thatsache, oder Begebenheit gedacht, sondern es wird ihm dadurch das Prädikat beygelegt, schlechthin, nach einem gewissen Gesetze, wirksam zu seyn. Dieser Begriff wird darin überhaupt schon vorausgesetzt, wenn ich in einer einzelnen Begebenheit ein Subjekt als Ursache denke, denn ich muß es als Ursache schlechthin denken d. i. nach einem allgemeinen Gesetze seiner Wirksamkeit.

Dadurch

Dadurch nun, daß ich einem Subjekt eine Kraft beylege, setze ich zugleich auch die ganze Ursache der Wirkung unbeschränkt in dasselbe. Dadurch, daß ich ihm bloß ein Vermögen beylege, nach einem gewissen Gesetz zu wirken, bleibt unbestimmt, ob nicht sonst noch etwas als auf das Subjekt einwirkend erfodert wird, um die Wirkung zu Stande zu bringen. Ein Vermögen auf gewisse Weise zu wirken, kan ich also jedem Subjekte sogleich beylegen, wenn ich es in irgend einer Begebenheit als das wirkende erkenne, es mag darin von aussen beschränkt seyn oder nicht. Kraft hingegen kommt nur der Substanz zu, wiefern sie als solche als unmittelbar wirksam gedacht wird.

Bey jeder gegebenen Wirkung kan ich zwar jederzeit voraussetzen eine wirkende Kraft und eine Substanz, welcher diese zukommt; ob ich diese aber auch zu erkennen vermöge, das steht dahin.

So muß ich nun auch, gemäß den Bestimmungen seiner innern Thätigkeit, dem denkenden Subjekt allezeit Vermögen beylegen und die wirklich gegebene innere Thätigkeit weist aller

dings auf eine zum Grunde liegende Kraft und somit auf Substanz zurück; aber ob das Ich diese Substanz selbst sey, ist damit noch nicht ausgemacht. Vielmehr haben wir oben gesehen, daß es für unsre Erkenntniß ganz unbestimmbar ist, ob das denkende Subjekt sonst noch als Prädikat eines andern bestimmt, oder ob es ursprünglich Substanz sey, oder, wenn letzteres auch wäre, ob dann nicht die Kräfte derselben erst durch anderweitige Einwirkungen bestimmt werden müßten, ehe sie sich im Denken thätig beweisen können. Denn das denkende Subjekt wird nur als das bestimmende Subjekt seiner Thätigkeit und nicht selbst als ein Bestimmbares erkannt; es läßt sich nicht zeigen, daß es die unmittelbar wirkende Kraft in seinen Handlungen sey (ausser für einen in moralischer Rücksicht nothwendigen Glauben), und endlich ist in dem gegebenen Bestimmbaren gar nichts, das beharrlich wäre, so daß jede Dauer des denkenden Subjektes nur mit Hülfe äußerer Erfahrung bestimmbar ist.

Das denkende Ich, wiefern es als Subjekt in allem seinen Denken bestimmt ist, heißt

das

das G e m ü t h. Das Gemüth, als selbstständige denkende Substanz gedacht, heißt ein G e i s t.

Das Gemüth ist also für unsre Erfahrung das letzte Substrat aller innern Erfahrung; ihm kan ich Vermögen beylegen aller innern Thätigkeiten, die ich wahrnehme, und diese sind es allein, wodurch ich dasselbe erkenne. Dabey bleibt es gänzlich unbestimmt, ob das Gemüth selbst Geist sey, ob die Kräfte, welche jenen Thätigkeiten zum Grunde liegen, ihm unmittelbar oder einer andern, mir ganz unbekannten Substanz gehören; ob endlich dasjenige, was ich dem Gemüth unmittelbar zuschreiben muß, auch unmittelbare Eigenschaft eines Geistes sey, oder durch fremde Einwirkungen in ihm verursacht werde.

Da indessen das Denken doch als durchaus verschieden von allem im Raume befindlichen gegeben ist, so wird nach einem weniger strengen Wortgebrauch dasjenige doch g e i s t i g genannt, was nur ein Gegenstand der innern Erfahrung seyn kan.

 2) Ge-

2) Gesetze der innern Wirksamkeit.

Zum Grunde liegt die Thatsache: Ich denke, als Subjekt, in veränderlichen Zuständen meines Denkens in einer bestimmten Zeit.

Gemäß den Zuständen seiner innern Thätigkeit kommen dem Gemüthe gewisse Vermögen und Kräfte zu. Bey einem jeden Vermögen des Gemüthes kan man unterscheiden einen Zustand der Ruhe und einen der Thätigkeit desselben; einen Zustand in dem es sich äussert oder nicht äußert. Hier finden folgende Unterschiede statt.

a) Besteht ein Vermögen oder eine Kraft dem Gesetze ihrer Wirksamkeit nach bloß darin, den Zustand eines Dinges nach einer Regel zu verändern, (wie dies bey allen äußern Wirkungen, also bey allen Kräften der Materie, aber auch bey vielen innern Thätigkeiten des Gemüthes der Fall ist): so besteht ihr Wesen in einem Verhältniß. Tritt nun dieses Verhältniß ein, so ist sie wirksam; verschwindet dasselbe, so hört auch ihre Wirksamkeit auf, die Kraft wird gleichsam latent, kommt in so fern

in Ruhe, ohne durch entgegengesetzte Thätigkeit aufgehoben zu werden, indem kein Gegenstand da ist, auf den sie wirken kan.

Ein ganz anderer Fall ist aber bey der ursprünglichen innern Thätigkeit des Gemüthes, die nach obigem schlechthin handelnd ist, so daß sie durch ihre Kausalität nur ihre eigne Handlung bestimmt.

b) Ein solches Vermögen kan erst noch besonderer Einwirkungen bedürfen, ehe sich dasselbe äussern kan, durch welche es erst in Thätigkeit gesetzt wird. Z. B. das Vermögen anzuschauen.

c) Steht aber ein Vermögen einer innern Thätigkeit unter gar keinem Gesetz einer anderweiten Einwirkung, wodurch es zur Thätigkeit erst bestimmt werden müßte, so muß es als ursprünglich in Thätigkeit gedacht werden, ohne daß eine andere Ursache dieser Thätigkeit anzunehmen nothwendig wäre.

In der Natur beharrt jedes Ding in seinem einmaligen Zustand, wenn nicht eine Ursache der Veränderung desselben da ist, oder hinzukommt. Ein jedes Vermögen des Gemü-

thes beharrt also in seinem einmaligen Zustand der Ruhe oder der Thätigkeit, wenn keine Ursache der Veränderung da ist; jeder Uebergang aus einem Zustand in den andern erfodert aber eine solche Ursache.

Ist ein Vermögen des Gemüthes einmal in Thätigkeit gesetzt, so wird es beharrlich mit einem bestimmten Grade von Thätigkeit in stetigem Abfluß derselben fortwirken.

Das Gemüth setzt also, im Zustande seiner Thätigkeit, wiefern dieser ein beharrlicher wäre, keine einwirkende Ursache derselben voraus. Seine erste ursprüngliche Thätigkeit beruht auf einer innern Ursache.

Allein jede Veränderung seiner Thätigkeit, dem Grade oder der Art nach, setzt eine anderweitige Ursache derselben voraus. Wir nehmen aber veränderliche Zustände der Thätigkeit des Gemüthes wahr. Es finden also für die Aeußerung oder Nichtäußerung der Vermögen desselben Ursachen statt. Bey der unbelebten Materie können diese bloß äußere seyn; beym Gemüth aber finden auch innere statt, wiefern dasselbe belebt seyn soll. Leben ist nemlich

lich das Vermögen eines Wesens, sich aus einem innern Prinzip zur Handlung zu bestimmen.

Diesem nach werden also im Gemüth nothwendig seyn, erstlich ein ursprüngliches Vermögen der Selbstthätigkeit und dann ein Vermögen, diese Selbstthätigkeit innerlich in Rücksicht ihrer Aeußerungen veränderlich zu bestimmen; Vermögen des Lebens.

Wären die Aeußerungen der ursprünglichen Selbstthätigkeit nicht veränderlich, so bedürfte es zur Erklärung derselben des zweyten Vermögens gar nicht. Diese veränderlichen Zustände des Gemüthes werden aber durch alle bloß innere Bestimmbarkeit des Gemüthes nicht erklärt, sondern ihre Möglichkeit fodert nothwendig, wie bey jedem Wesen in der Natur, äussere Einwirkungen. Denn sollte auch das Vermögen des Lebens ursprünglich thätig seyn, ohne selbst von aussen her bestimmt zu werden: so müßte es doch alsdenn auch nach einem bestimmten Gesetz nothwendig und beharrlich wirken; es würde also hiedurch zwar

eine zusammengesetztere, aber doch keine veränderliche Thätigkeit bestimmt werden.

Die Möglichkeit veränderlicher Zustände in der Thätigkeit des Gemüthes setzt also voraus, außer den genannten zwey Vermögen, noch ein Vermögen, von außen her affizirt zu werden; eine Empfänglichkeit äußerer Einwirkungen. Diese kan nun entweder seyn eine Empfänglichkeit für die ursprüngliche Selbstthätigkeit, oder für das Vermögen des Lebens, wodurch diese zu einzelnen, veränderlichen Aeußerungen bestimmt werden.

In der innern Erfahrung wird nun die innere ursprüngliche Selbstthätigkeit des Gemüthes als das Bewußtseyn oder Vorstellen, und somit als Denken bestimmt. Das Vermögen des Lebens als Wollen und Begehren; die unmittelbare Empfänglichkeit von außen her als der Sinn und die Empfänglichkeit des Vermögens des Lebens als Gefühl der Lust und Unlust. Diese rein metaphysischen Bestimmungen liegen der Unterscheidung dieser Vermögen zum Grunde, woraus sich denn ergiebt, daß es nicht einmal Aufgabe der systemati-

matisirenden Vernunft seyn kan, sie aus einem Vermögen abzuleiten, indem sie hier schon in ihrer Verschiedenheit aus dem Einen Prinzip einer ursprünglichen Selbstthätigkeit des Vorstellens in einem lebendigen Wesen erklärt sind.

3) Wechselwirkung des Gemüthes mit Dingen außer ihm.

Aus der Thatsache, daß veränderliche Zustände der Thätigkeit unsers Gemüthes gegeben sind, läßt sich ein metaphysischer Beweis für das Daseyn von Dingen außer uns führen. Denn jenes erfodert nothwendig äußere Einwirkungen auf das Gemüth, deren Ursachen also vom Gemüthe verschiedene Dinge sind, welche hiedurch aber nicht näher erkannt werden, als daß sie das Bestimmende sind, welches die Ursache der gegebenen Eindrücke von aussen her enthält.

Dieser metaphysische Beweis ist von dem oben erwähnten transscendentalen ganz unterschieden, welchen Kant angegeben hat, worin bewiesen wird, daß das Bewustseyn meines Daseyns, als in der Zeit bestimmt, nothwendig

dig mit dem Bewustseyn des Daseyns äußerer Dinge verbunden seyn müsse. Allein auch dieser Beweis ist hier für uns wichtig. Er beruht darauf; weil in innerer Erfahrung gar nichts Beharrliches gegeben ist, alle Zeitbestimmung aber ein Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetzt, so muß dies Beharrliche, wogegen in Verhältniß eine Zeitbestimmung meiner Zustände möglich seyn soll, mir anderwärts her gegeben seyn.

Die Folgen dieses Beweises lassen sich ausdehnen bis auf folgende Sätze.

Das Bewustseyn meines Daseyns, als in der Zeit bestimmt, setzt nothwendig voraus ein Bewustseyn von Dingen außer mir, welche mit mir in Wechselwirkung stehen, welche also auf mich einwirken und auf welche zu wirken ich wiederum ein Vermögen habe. Denn das Beharrliche in ihnen muß in Verhältniß zum veränderlichen Innerlichen und zwar so gegeben seyn, daß Zeitbestimmungen dadurch möglich werden, folglich müssen sie als zugleich wahrgenommen und können daher nur

nach dem Gesetz der Wechselwirkung erkannt werden.

Da ich aber ausser mir nichts wahrnehme, als die Dinge im Raume, und in diesem keine andre Kräfte als Kräfte der Bewegung; so muß mir zukommen erstens eine Empfänglichkeit, durch Bewegung affizirt zu werden (vermittelst eines organisirten Körpers) und zweitens eine Selbstthätigkeit, als ein Vermögen Bewegungen zu verursachen, wodurch das Gemüth empirisch als Prinzip des Lebens in der Materie das heißt als Seele bestimmt ist.

Hiedurch wird nun freylich die Möglichkeit dieser Vermögen nicht erklärt, vielmehr wird nur gezeigt, daß wir sie als unerklärliche Grundvermögen des Gemüths nothwendig annehmen müssen. Das Gelingen dieses Beweises darf uns aber auch nicht wundern, indem wir zum Grunde gelegt haben die Thatsache, meines Daseyns in veränderlichen Zuständen einer bestimmten Zeit.

Hier mag noch folgende Bemerkung stehen.

Alle

Alle Einwirkungen oder Gegenwirkungen von aussen oder nach aussen, die wir vom Gemüthe wahrnehmen, erfolgen mittelbar durch die Materie im Raum; alle Gemeinschaft denkender Wesen findet für uns nur mittelbar durch diese statt, indem wir nach der Analogie unsers Selbst, die Materie als belebt wahrnehmen.

Ueber die Möglichkeit oder Unmöglichkeit anderweiter Einwirkungen oder Gegenwirkungen auf das Gemüth läßt sich gar nichts ausmachen, nur die Erfahrung kan entscheiden. Da aber unser Sinn nur im Raum anschauliche Vorstellungen liefert, so müßten wir entweder einen dritten Sinn haben, oder die Phantasie kan auch keine andere als solche Bilder von Dingen, die vom Gemüthe verschieden wären, haben. Solten also dergleichen Einwirkungen auf das Gemüth wahrnehmbar seyn, so müßten sie dergleicheu Bilder der Phantasie erregen. Erregte Bilder der Phantasie werden sich aber jederzeit nach den Gesetzen der Einbildungskraft selbst erklären lassen, und fremde Einwirkungen auf das Gemüth folglich eine

eine unnöthige Hypothese seyn. Hieraus läßt sich über Ahndungen, Visionen und Geisterkorrespondenz urtheilen.

3) Ich denke, als einfaches Subjekt.

4) Ich denke, als identisches Subjekt in jedem Zustande meines Denkens.

Im vorigen ist gezeigt worden, alles Mannigfaltige, in innerer Anschauung gegebene, sey innere Thätigkeit, welche sich jederzeit auf ein bestimmendes Subjekt, als ihre Ursache bezieht. Diese ist das Ich. Hier werden nun die Bestimmungen des Ich aus dem reinen Selbstbewustseyn vollendet, indem behauptet wird: das bestimmende Subjekt in allen innern Thätigkeiten, sey stets dasselbe einfache Ich.

Ich als Subjekt im Denken bin ein Singular, der sich in keine Vielheit von Subjekten auflösen läßt; ich bin ein logisch einzelnes, individuelles Subjekt.

Wir haben schon gesehen, daß sich aus dieser Singularität des Ich auf keine beharrliche

Substanz der Seele, ja überhaupt gar nicht auf die Art seiner Existenz, schließen läßt. Es liegt zwar im Begriff des denkenden Subjektes und in der ursprünglichen Apperzeption schon diese Individualität und Einzelheit des Denkenden; dieses schließt aber nicht einmal die Möglichkeit aus, daß das zum Grunde liegende Substrat seiner Subsistenz ein Mannigfaltiges ausser einander in sich enthalte, indem, um dies zu entscheiden, Anschauung meiner selbst, als eines subsistirenden Objektes und nicht bloß meines Denkens erfodert würde, weil jedes denkende Wesen, blos als solches, sich in seinem Selbstbewustseyn als ein einzelnes Ding, als ein Individuum vorstellen muß.

Dieses einzelne, individuelle Ich enthält also alles innerliche Mannichfaltige bloß in den ihm inhärirenden Bestimmungen, liegt aber selbst als einfaches Subjekt zum Grunde. Es unterscheidet sich hiedurch von allem, was im Raum als existirend gegeben ist, von allem Realen der Materie, da in dieser nichts einzeln und individuell, sondern alles Verhältniß und Zusammensetzung ist. Wolte man aber

hieraus, daß in der Materie nichts einfaches reales als subsistirend gegeben sey, alle Anmaßungen einer irgend möglichen materialistischen Erklärungsart zurückweisen, so scheint mir dies zu viel gesagt. Im Raume existirt nichts Substantielles, das nicht zusammengesetzt wäre. Allein die Einfachheit des denkenden Subjektes, das einfache Ich, besagt nicht eine alle Zusammensetzung ausschließende einfache Substanz, sondern nur eine Individualität des Subjektes, von der eine beharrliche Form wechselnder Substanzen (ein organisirter Körper) allerdings ein Analogon ist. Da aber durch das Selbstbewußtseyn in Rücksicht der Art der Existenz des Ich, ob es als Subjekt schlechthin oder noch als Prädikat eines andern existirt, gar nichts bestimmbar, und alle innere Wahrnehmung des Denkens von der äussern völlig unterschieden ist, so fällt allerdings die Möglichkeit eines materialistischen Beweises schlechthin weg; für sehr gewagte Hypothesen bleibt indeß doch immer noch Spielraum übrig.

Aus der Einfachheit des denkenden Subjektes folgt keinesweges absolute Realität desselben. Vielmehr hat jede innere Thätigkeit einen bestimmten Grad der Realität, der eine intensive Vermehrung und Verminderung zuläßt.

So wie jede Thätigkeit, als Aeußerung eines Vermögens, einen bestimmten Grad hat, der veränderlich ist: so kommt auch jedem Vermögen und jeder Kraft des Gemüthes selbst ein bestimmter und veränderlicher Grad von Stärke zu.

Das denkende Subjekt erfüllt also die Zeit in jedem Zustande des Denkens mit einem bestimmten Grade von Thätigkeit und dem gemäß kommt jedem seiner Vermögen ein bestimmter Grad von Kraft zu, der aber in verschiedenen Zuständen desselben veränderlich und einer Vermehrung und Verminderung unterworfen ist, so daß man sich vorstellen kan, er nehme gradweis bis zum Verschwinden ab, welches eine wahre Vernichtung des denkenden Subjektes selbst seyn würde.

Alle innere Realität ist Thätigkeit oder Kraft als Ursache derselben; alle Negation Auf-

hebung

hebung derselben, und alle Beschränkung also Thätigkeit, der ein bestimmter Grad zukommt.

Alle Zustände meines Denkens gehören zu demselben einfachen Subjekt, dem Ich, welches identisches Substrat bey allen Veränderungen der Zustände seines Denkens ist. Dies liegt schon im Begriff meines Denkens, als eines solchen, das zu Mir als einem Subjekte gehört, und ist die letzte vollendende Bestimmung des Ich aus dem bloßen Selbstbewustseyn.

Das Gemüth ist in allen veränderlichen Bestimmungen des Denkens und der innern Thätigkeit bestimmendes Subjekt, als solches einfach und bey allen Veränderungen doch dasselbe.

Diese Identität des Subjektes, welche unmittelbar im Selbstbewustseyn liegt, besagt aber keinesweges eine Beharrlichkeit derselben zum Grunde liegenden Substanz, sondern sie geht nie über den gegenwärtigen Punkt der Anschauung hinaus und enthält nur die Identität eines Substrates, auf welches aller Wechsel der innern Zustände des Denkens sich bezieht.

 3) Vom

3) Vom Unterschied empirischer und nicht empirischer Gemüthszustände.

Thätigkeiten des Gemüthes, einzelne Aeusserungen seiner Vermögen sind es, was wir von demselben innerlich wahrnehmen und zwar von diesen unmittelbar durch innere Anschauung nur eine Reihenfolge derselben in beständigem Abfluß ihrer Veränderungen; nur Veränderliches und Wechselndes, nichts Dauerndes, sondern nur einzelne Zustände, wie sie gelegentlich zum Bewustseyn gerufen werden. Nur durch das reine Selbstbewustseyn bin ich mir der Singularität und Identität des Gemüthes in allen diesen Veränderungen bewust.

Das Gemüth selbst als identisches Subjekt liegt diesen Veränderungen als daurend und beharrlich zum Grunde; wir erkennen aber alles Daurende und Beharrliche in ihm erst mittelbar, durch das Veränderliche.

Daher nenne ich den Zustand des Gemüthes, so wie er unmittelbar in der Zeit durch innere Anschauung erkannt wird, den empirischen

Ge-

Gemüthszustand; dem der nichtempirische entgegensteht, den wir erst durch die vollendete innere Erfahrung erkennen.

Bey diesem letzteren ist eine Unterscheidung wichtig. Denn nicht bloß beharrliche Kräfte und Vermögen, sondern auch dauernde Thätigkeiten des Gemüthes werden nicht unmittelbar angeschaut. Man unterscheide also dauernde Zustände der sich äussernden Thätigkeit, von dauernden Zuständen der Vermögen. Beyde gehören zum nichtempirischen Gemüthszustand. Beyspiele dieser Begriffe sind folgende.

Gesinnungen und Maximen des Willens, Grundsätze im Denksystem, Leidenschaften, alles Denken im Vorstellen der Begriffe und allgemeinen Regeln, kan lange Zeit hindurch sich gleichbleibend beharren, ohne daß wir uns desselben immer bewust wären. Dagegen sind alle unmittelbaren Vorstellungen der Sinne, das empirische Denken im einzelnen Urtheilfällen und Ueberlegen, ästhetische Lustgefühle und Affekten von ganz empirischer Natur. So stehn sich entgegen Gesinnung und einzelne Handlung, einzelnes Urtheilfällen und Grundsätze.

Ferner in Rücksicht der Vermögen sind einzelne Affektionen des Gemüths, Empfindungen ganz empirisch; erworbene Fertigkeiten dauernder; transscendentale Verhältnisse der Vermögen ganz beharrlich. So beruhen nothwendige Erkenntnisse auf beharrlichen Verhältnissen der Gemüthsvermögen, kommen aber nur in ganz empirischen Zuständen desselben zum Bewußtseyn.

4) Vom Innerlichen im Gemüthe.

Die unmittelbaren Objekte der innern Erfahrung sind innere Thätigkeiten des Gemüthes, als Aeusserungen der Vermögen desselben.

Dem gemäß unterscheide man Zustände der sich äussernden Thätigkeit eines Vermögens und Zustände der Vermögen selbst.

Nur die letztern gehören eigentlich zum Innerlichen des Gemüths. Aber auch sie sind Veränderungen unterworfen, und überhaupt hat in dieser Rücksicht der von uns festgesetzte Begriff des Gemüths Schwierigkeiten in der Anwendung, indem durch denselben zwar alle in der innern Erfahrung vorkommenden Thätigkeiten

keiten und die denselben entsprechenden Vermögen in einem Subjekte vereinigt werden, obwol in wiefern sie diesem innerlich ursprünglich zukommen oder in ihm äusserlich bewirkt werden, unbestimmt bleibt. Ja da wir nicht auf die letzte Substanz zurückgehen können, so läßt es sich überhaupt nicht bestimmen, ob im Gemüth irgend etwas eigentlich Inneres angetroffen werde, oder ob das denkende Subjekt nicht etwa ganz aus äusserlichen Verhältnissen anderer Substanzen besteht.

Da indessen das Gemüth doch für unsre Erfahrung letztes Substrat ist: so können und müssen wir ihm in dieser als ursprünglich innerlich alles dasjenige beylegen, was in ihr ursprünglich vorkommt, und wovon wir nicht wahrnehmen, daß es im Gemüth erst bewirkt werde.

Die Vermögen des Gemüthes sind überhaupt entweder ursprüngliche Kräfte und Vermögen, oder ursprüngliche Anlagen, die sich ausbilden lassen, oder ganz erworbene Fertigkeiten.

Nur die ersteren und ihre Verhältnisse gehören ursprünglich zum Innern des Gemüthes; aber selbst auch in ihnen ist nichts schlechthin Beharrliches und Unveränderliches. Denn wenn auch ein solches Vermögen oder eine solche Kraft dem Gemüthe für alle unsre Erfahrung zukommt, so wirkt es doch immer mit einem veränderlichen Grade seiner Thätigkeit und zeigt dadurch eine Abhängigkeit von äusseren Einwirkungen. Hier legen wir aber doch dem Gemüthe alles innerlich bey, so lang wir die mitwirkende äußere Einwirkung nicht erkennen, indem wir unter dem Gemüth nicht eben ein nach einem innern Prinzip handelndes Subjekt, sondern nur ein Subjekt verstehen, in dem sich alle unsre innern Erfahrungen vereinigen.

Das Gemüth selbst ist also seinem Wesen nach innerlich veränderlich. So schreiben wir ihm innerlich alle Grundvermögen unsrer Erfahrung zu, mit allem, was sich aus diesen allein ableiten läßt. Als äusserlich und zufällig betrachten wir aber nur, die durch äussere Einwirkung entstehenden einzelnen Zustände der Aeußerung dieser Vermögen; wiewohl es bey

vielen

vielen von jenen ebenfalls wahrscheinlich ist, daß sie für das innere Substrat des Gemüths, die Seele, auf jeden Fall nur zufällig sind.

5) Regulativer Gebrauch der Idee einer einfachen, selbstständigen Intelligenz.

Alles innerlich gegebene Mannigfaltige gehört zu den verschiedenen Bestimmungen des identischen, einfachen Ich. Alle mannigfaltige Vermögen und Kräfte des Gemüths müssen also vorgestellt werden, als vereinigt in Einem Subjekte; und wenn hieraus auch noch nicht folgt, daß sie in einem System von Kräften zusammengehören müssen, so wird es dadurch wenigstens Aufgabe der systematisirenden Vernunft, sie nach dem Regulativ der Idee einer einfachen selbstständigen Intelligenz, so viel möglich auf wenige Grundvermögen zurückzuführen, und diese aus einem Prinzip abzuleiten; alles veränderliche und zufällige als von aussen her bewirkt zu erklären, mit durchgängiger Verschiedenheit des Denkens von allen äussern Dingen.

Alles

Alles innerlich Gegebene ist daher entweder Thätigkeit oder Leiden des Gemüthes. Da letzteres auch nur als Beschaffenheit des Gemüthes erkannt werden kan, so ergiebt sich der Grund einer Eintheilung aller Gemüthsvermögen in Vermögen der Empfänglichkeit, Rezeptivität, und der Selbstthätigkeit, leidentliche und thätige Vermögen.

Empfänglichkeit ist die Fähigkeit, fremde Bestimmungen anzunehmen oder bestimmt zu werden, nach einem Gesetz gedacht.

Selbstthätigkeit ist das Vermögen nach einem Gesetz zu wirken, thätig zu seyn, zu bestimmen.

Jede Empfänglichkeit setzt voraus ein Bestimmendes, eine Thätigkeit in Beziehung auf dieselbe.

Im Gemüth ist alles, was wir erkennen, Thätigkeit; das letzte ursprüngliche Vermögen desselben ist also eine Selbstthätigkeit. Alles Leiden und alle Empfänglichkeit desselben kan für unsre Erfahrung nur Modification dieser Selbstthätigkeit seyn; sie ist also eine Fähigkeit zu Thätigkeiten bestimmt zu werden. Eine

solche

solche Bestimmung des Gemüths heißt Affektion; und das leidende Gemüth bestimmen heißt affiziren.

Die bestimmende Thätigkeit in der Affektion kan entweder eine innere Thätigkeit des Gemüthes selbst oder eine äußere Thätigkeit eines vom Gemüthe Verschiedenen seyn. Die Affektion ist innere oder äußere.

Das Affizirende kan die Selbstthätigkeit des Gemüthes entweder nur zur Aeußerung ihrer ursprünglichen Thätigkeit bestimmen, oder selbst die Art dieser Thätigkeit modifiziren. (Die Vermögen des Gemüths sind also entweder Vermögen der Selbstthätigkeit oder Vermögen der Empfänglichkeit, wodurch jene im Einzelnen zu gewißen Aeußerungen bestimmt werden).

Durch die Vereinigung aller mannigfaltigen Kräfte und Vermögen des Gemüthes in dem identischen, einfachen Ich, wird allein systematische Darstellung der innern Erfahrungen möglich. Es kommt aber dabey alles auf

die

die Vereinigung der mannigfaltigen Vermögen in Grundvermögen an.

Um die Regeln dieser Unterordnung und Ableitung aber zu übersehen, müssen wir erst einige allgemeine Begriffe erläutern.

Wenn ich unter Kraft das Prädikat verstehe, wodurch eine Substanz als Ursache nach einem bestimmten Gesetz ihrer Wirksamkeit gedacht wird, so heißt eine Grundkraft diejenige, welche durch ein Gesetz der Wirksamkeit bestimmt ist, das der Substanz unmittelbar zukommt.

Eine Kraft heißt hingegen abgeleitet, wenn das Gesetz ihrer Wirksamkeit einer Substanz nur zukommt, als Folge von andern ihr eigenthümlichen Gesetzen zu wirken.

Die Grundkraft ist folglich ein unmittelbares Prädikat der Substanz und nicht weiter erklärlich. Abgeleitete Kräfte sind hingegen bloß ein Begriff aus der Zusammenwirkung mehrerer Grundkräfte.

Diese Unterscheidung läßt sich auch auf Vermögen übertragen, wobey der Begriff eines abgeleiteten Vermögens keine Schwierigkeiten

hat,

hat, der eines Grundvermögens aber eigentlich immer nur relativ gelten kan, indem das Subjekt desselben selbst nur relativ bestimmte Existenz hat. Er bekommt aber doch auch einen absoluten Werth durch die Beschränktheit unserer Erfahrung, da wo ein Subjekt als letztes erkennbares Substrat einer Thätigkeit gegeben wird, wie dies beym denkenden Ich der Fall ist.

Ein solches Grundvermögen ist ebenfalls ein unmittelbares Prädikat seines Subjektes und seine Möglichkeit ist für unsre Erfahrung nicht weiter erklärlich.

Für die wissenschaftliche Darstellung unsrer Erkenntniß ist es ein Haupterforderniß, alle abgeleiteten Kräfte und Vermögen aus ihren Grundkräften zu erklären und in ihrer Unterordnung darzustellen. Ohne dessen Erfüllung kann die systematisirende Vernunft auf keine Weise befriediget werden. Diese giebt sogar auf, alle Kräfte und Vermögen eines Subjektes aus E i n e m Prinzip abzuleiten; doch muß dieses Prinzip eben nicht eine Grundkraft seyn,

son-

sondern es ist hinlänglich, wenn die Grundkräfte sich nur aus demselben erst ableiten lassen.

Sollen die Vermögen eines Subjektes nur aus seinen wahrgenommenen Wirkungen bestimmt werden, so muß man in seinen mannigfaltigen Wirkungen solche aufsuchen, die nach gleichen Gesetzen der Wirksamkeit erfolgen. Hiedurch vereinigt man viele Wirkungen und ihnen entsprechende Vermögen unter einen allgemeinen Begriff. Man kan einen solchen Begriff eines Vermögens ein Generalvermögen nennen. Z. B. zurückstoßende und anziehende Kraft sind beydes bewegende Kräfte. Dieser Begriff darf mit dem eines Grundvermögens ja nicht verwechselt, und die Unterordnung einzelner Vermögen unter generelle, muß von der Unterordnung abgeleiteter Vermögen unter Grundvermögen wohl unterschieden werden.

Ein Generalvermögen bezeichnet nur eine allgemeine Bestimmung einer Art von Vermögen und dient blos zur Klassifikation der Vermögen überhaupt, oder der verschiedenen Vermögen

mögen eines bestimmten Subjektes. Man kann ihm zwar verschiedene Vermögen eines Subjektes unterordnen, wie dem Allgemeinen das Besondere, sie aber nicht ihrem Wesen und ihrer Wirklichkeit nach daraus ableiten. Hier unterscheidet sich der allgemeine Begriff einer gewissen Wirkungsart und das bestimmte einzelne Vermögen eines Subjektes auf eine gegebene Art zu wirken. In der innern Erfahrung kann nach dem strengsten Wortverstande von Kräften gar nicht die Rede seyn; man nennt aber öfters die letzteren bestimmten einzelnen Gemüthsvermögen im Gegensatz gegen die generellen, Kräfte.

So ist der Begriff des Erkenntnißvermögens, der dem Gemüthe zukommt, eine solche Generalbestimmung, eine Art von Vermögen desselben; diese einzelnen Vermögen heißen dagegen oft Erkenntnißkräfte.

Ein Grundvermögen hingegen bezeichnet ein einzelnes bestimmtes Vermögen, das einem Subjecte schlechthin beygelegt werden kann, und aus welchem andere solche einzelne Vermögen dessel-

desselben, ihrem Wesen und ihrer Wirklichkeit nach, abgeleitet werden können.

Die Bestimmung von Generalvermögen hilft uns aber zur Aufsuchung der Grundvermögen, indem sie Anweisung giebt zu untersuchen, ob nicht etwa die verschiedenen unter einem solchen Begriff enthaltenen Vermögen eines Subjektes sich aus Einem Grundvermögen, als Modifikationen desselben, erklären lassen. Wenn wir nun, wie dies beym Gemüthe der Fall ist, von einem Subjekte nichts weiter erkennen, als eine Reihe mannigfaltiger Wirkungen desselben, so läßt sich zum Behuf der systematischen und wissenschaftlichen Darstellung derselben nichts weiter thun, als erstlich aus den einzelnen gegebenen Wirkungen gleichartige einem Vermögen des Subjektes unterordnen, diese Vermögen unter allgemeine Begriffe bringen und zwar so lange bis alles angeordnet und bis auf unvereinbare Unterschiede vereinigt ist.

Wollen wir nun zu den einem Generalvermögen untergeordneten einzelnen Vermögen Grundvermögen aufsuchen, so können wir dabey

bey nur so verfahren: wir sondern alles ab, was die verschiedenen untergeordneten Vermögen unterscheidet. Nachdem wir so den generellen, sie alle befassenden, Begriff genau bestimmt haben, so müssen wir versuchen: ob, wenn man das ihm entsprechende Gesetz der Wirksamkeit als Grundgesetz der Wirkungsart des Subjektes annimmt, sich alle in der Erfahrung vorkommenden Unterschiede, als Modifikationen dieses Grundvermögens durch äussere Verhältnisse, erklären lassen. Gelingt dies, so kan man jenes Vermögen, für unsre Erfahrung, als würkliches Grundvermögen annehmen.

Zwar bleibt dabey noch vieles hypothetisch. Denn da der Zweck einer Unterordnung abgeleiteter Vermögen unter Grundvermögen, ausser der systematischen Darstellung, eigentlich der ist, sich den zulezt wirkenden Grundkräften der Substanz zu nähern: so befaßt man hier statt dessen nur unter allgemeinere Wirkungsarten die besonderen, wiewol eben das allgemeine hierin vielleicht nur auf uns unbekannten äussern Verhältnissen beruhen kann. Nach den

Gränzen unsrer Erfahrung ist aber eine solche Erklärung hinreichend, indem die systematische Darstellung befriedigend ist. Nur der Mangel bliebe noch übrig, daß vielleicht mehrere Erklärungsarten sich mit gleicher Wahrscheinlichkeit angeben lassen, wobey die Entscheidung, welche von ihnen den Vorzug verdiene, im allgemeinen nicht möglich ist, sondern von den besondern Umständen abhängt.

Für dies alles ein Beyspiel zu geben, so erhalten wir in Rücksicht der Erkenntnißkräfte des Gemüths den allgemeinen, sie alle befassenden, Begriff eines Vorstellungsvermögens oder eines Vermögens des Bewustseyn. Dieser ist aber so lange nur der genauer bestimmte Begriff eines Generalvermögens, bis alle einzelne Unterschiede der verschiedenen Erkenntnißkräfte als Modifikationen desselben, durch äussere Bestimmungen des Gesetzes seiner Wirksamkeit erklärt sind. Ist dies aber geschehen, so läßt sich dasselbe mit vieler Wahrscheinlichkeit als Grundvermögen ansehen.

Ausser diesen Unterschieden zwischen General- und Grundvermögen findet sich noch ein anderer

derer Anlaß zu Zweydeutigkeiten des letzteren Begriffes.

Verschiedene Vermögen, welche demselben Subjekte zukommen, können auf mannigfaltige Weise von einander abhängig seyn. Daher läßt sich hier in verschiedenen Rücksichten von Grund- und Hauptvermögen sprechen. Denn ausserdem, daß solche Kräfte und Vermögen als abgeleitete in einer Grundkraft oder in einem Grundvermögen enthalten, oder als besondere einem generellen untergeordnet sind, können sie auch noch unter einander in gegenseitiger Abhängigkeit oder in Wechselwirkung in der Aeusserung ihrer Thätigkeit stehen, so daß die Aeusserung eines Vermögens oder einer Kraft die einer andern bestimmt oder modifizirt.

Eine solche Verbindung von Kräften heißt ein System von Kräften.

Kann hier ein Vermögen sich nicht äussern, ohne die vorhergehende Aeusserung eines andern, so kann letzteres in dieser Rücksicht füglich ein Grundvermögen heißen als erste causa motrix.

So liegt in der Uhr ein Vermögen, nach einer gewissen Zeiteintheilung eine bestimmte Zeit anzuzeigen; ist sie aber abgelaufen, so muß, damit sich dies äussern könne, erst die Feder aufgezogen werden, damit sie ihre Federkraft äussere.

Wenn die Aeusserung eines Vermögens der Natur desselben gemäß nur darin besteht, die Thätigkeit eines andern zu bestimmen: so heißt dieses letzte in Beziehung auf jenes ein Hauptvermögen, wohl auch Grundvermögen. So ist z. B. das Begehrungsvermögen des Gemüthes nur ein Vermögen, die Selbstthätigkeit desselben zu einer Aeusserung zu bestimmen.

Unterscheidet man diese verschiedenen Bestimmungen; so wird man auch die Verwechselung leicht vermeiden.

Wir machen jetzt die nähere Anwendung dieser Begriffe auf das Gemüth, als denkendes Subjekt.

Wir erkennen das Gemüth nur in einer Reihe mannigfaltiger Wirkungen seiner verschiedenen Vermögen. Diese Erkenntniß ist dahin beschränkt, daß das Gemüth als einfa-

ches,

ches, identisches Ich zwar letztes Substrat aller jener Vermögen ist, wobey wir aber zu einer Erkenntniß der letzten zum Grunde liegenden Kräfte nicht vordringen können.

Die einzelnen innern Wahrnehmungen führen leicht zu Bestimmungen mannigfaltiger Gemüthsvermögen, welche anfangs nach sehr zusammengesetzten Gesetzen der Wirksamkeit gedacht werden müßten, bis die weitere Abstraktion sie allgemeiner und einfacher macht. Für die wissenschaftliche Darstellung dieser Erkenntnisse ist es nun eines der Haupterfordernisse, diese einzelnen Vermögen möglichst allgemeinen (generellen) Vermögen unterzuordnen und so viel möglich aus wenigen Grundvermögen abzuleiten. Zu diesem Behuf müssen wir den eben gegebenen Regeln folgen, ohne auch das vermeiden zu können, was nach denselben hypothetisch bleibt.

Wie wir aus den einzelnen Wirksamkeiten allgemeine Gesetze der Wirksamkeit abstrahiren, so werden wir nach diesen Aehnlichkeiten alle Vermögen des Gemüthes unter wenige und zuletzt, wenn man will, unter ein generelles

Vermögen der innern Thätigkeit befassen können. Indem wir nun hier in der Unterordnung die einzelnen Vermögen betrachten und finden, was ihnen allen gemeinschaftlich ist und was sie unterscheidet: so werden wir alles unter wenige Gesetze der Wirksamkeit vereinigen, und es wird wenigstens eine Aufgabe seyn aus diesen, als den Gesetzen wirklicher Grundvermögen, die übrigen als bloße Modifikationen abzuleiten. Sollte dies auch nicht mit allen sogleich gelingen, so wird es doch immer, wenn es bey vielen gelingt, eine erlaubte und wahrscheinliche Hypothese bleiben, mit der wir uns am Ende auch nur behelfen müssen, wenn gleich alles erklärt wäre. Denn am Ende schließen wir doch nur von einer allgemeinen Bestimmung auf ein Grundvermögen, von deren Allgemeinheit man aber nicht kategorisch behaupten, sondern nur hypothetisch annehmen kann, daß sie im Wesen der Ursache und nicht in äußeren Zufälligkeiten gegründet sey.

Ferner, die Vermögen des Gemüthes werden sich zwar wohl nie aus einem Grundvermögen in der ersten Bedeutung alle ableiten

lassen,

lassen, aber sie können doch dergestalt auf ein Prinzip zurückgeführt werden, daß die Bedingungen der systematischen Einheit ganz erfüllt werden. Alle verschiedenen Vermögen des Gemüthes gehören doch, wie in einem einfachen Subjekt, so auch in einem System von Kräften zusammen. So wie sie einem Subjekt zugeschrieben werden, ist keines ganz unabhängig von den übrigen. So wie sich eines, nehmlich der äußere Sinn, als erste causa motrix, von welcher alle veränderliche Thätigkeit ausgeht, angeben läßt, so läßt sich auch Eines als Mittelpunkt des Systems, als Hauptvermögen darstellen, nemlich Vernunft als absolutes Vermögen vorzustellen oder zu denken.

Ausser diesem allgemeinen System aller Vermögen des Gemüthes, werden sich aber noch besondere, diesem untergeordnete, Systeme einzeln zusemmengehöriger Vermögen ergeben, die in ihrer Wirksamkeit entweder abhängig von einander, oder sich wechselseitig bestimmend sind.

 Wiewol

Wiewol diese Unterordnung der Vermögen unter Grundvermögen immer viel hypothetisches behält, so thut dies doch der systematischen Darstellung eben keinen Eintrag, so bald wir die Gränzen unsrer Erfahrung kennen und sehen, daß sich aus den Voraussetzungen alles, was darinn vorkommt, erklären lasse.

Dabey bliebe indeß noch der erwähnte Zweifel, ob nicht zwey gleich glückliche Erklärungsarten mit gleichem Rechte auftreten könnten. Um hier für eine entscheiden zu können, will ich nur an dasjenige erinnern, was wir oben gefunden haben.

Prinzipien a priori in unserer Erkenntniß weisen jederzeit auf Grundbestimmungen des Gemüthes zurück, und es ist schon erwähnt worden, daß dieß nicht nur auf die Behandlung des Erkenntnißvermögens, sondern auf die ganze Seelenlehre Einfluß hat. Von diesen können wir also gewiß seyn, daß sie auf Grundvermögen des Gemüthes sich beziehen und daß die letzten ihnen zu Grunde liegenden Vermögen sich für uns nicht weiter von etwas anderm im Gemüthe befindlichen ableiten lassen.

Dies giebt uns sichere Punkte, von denen wir ausgehen können, und eine Anleitung, im Empirischen unsre Absonderungen nach Verwandschaften mit diesen Prinzipien a priori einzurichten. Die Untersuchungen der transscendentalen Kritik zeigen also auch hier einen sehr vortheilhaften Einfluß.

6) Anwendung mathematischer Prinzipien.

Alle veränderlichen Zustände meiner innern Thätigkeit folgen sich in der Zeit, als Zustände, die zu einem Subjecte gehören, folglich geschehen alle ihre Veränderungen nothwendig nach dem Gesetze der Stetigkeit. Die innere Thätigkeit erfüllt die Zeit in stetigem Abfluß ihrer Veränderungen.

Dieser Satz ist eine bloße Subsumtion unter das allgemeine Gesetz der Metaphysik der Natur. So wenig Folgenreich er hier auch ist, so wäre doch ohne ihn gar keine Einheit der innern Erfahrung möglich.

Dieses Gesetz der Stetigkeit im Abfluß aller innern Veränderungen enthält die Regel für

die

die Folge der Zustände meiner innern Thätigkeit, und somit für ihre ganze Zeitbestimmung, wiefern ich sie unmittelbar wahrnehme. Denn innerlich wird mir das Mannigfaltige nur als nach einander befindlich gegeben. Die mannigfaltigen sich äußernden Vermögen des Gemüthes sind aber zugleich und jedes steht unter dem Gesetz des stetigen Abflusses seiner Thätigkeit.

Es entsteht hieraus der Begrif der Zusammensetzung einer innern Thätigkeit aus mehreren; welche aus der bloßen Wahrnehmung nicht gefolgert werden kann, weil in dieser alles Mannigfaltige nur als nach einander und nicht als zugleich bestimmt ist.

Das, was wir unmittelbar innerlich wahrnehmen, ist die sich äussernde Thätigkeit und nur relativ durch diese wird uns die Bestimmung des Vermögens oder der Kraft möglich. Wie also diese den Realgrund der Thätigkeit enthalten, so ist die Thätigkeit der einzige Erkenntnißgrund von Vermögen und Kraft.

Kraft und Vermögen sind also in meiner innern Erkenntniß etwas nur relativ durch Thätigkeit bestimmbares.

Hier-

Hieraus ergeben sich folgende Grundsätze für die Zusammensetzung innerer Thätigkeiten.

Es ist für meine Erkenntniß einerley, ob ich annehme, daß eine Thätigkeit aus verschiedenen Wirkungen mehrerer Vermögen zusammengesetzt sey, oder ob ich sie als Wirkung eines einzigen Vermögens ansehe.

Ferner, ich kann verschiedene Thätigkeiten, (die in etwas übereinkommen, ähnlich sind) welche zugleich vorhanden sind, als getheilte Wirkungen derselben Kraft, oder als Wirkungen mehrerer Kräfte ansehen.

Da jeder Thätigkeit und jeder Kraft in jedem einzelnen Zustande ein bestimmter Grad von Stärke zukommt: so steht die Zusammensetzung und Theilung unter dem Gesetz, daß die Summe der Grade der Theile dem Grade des Ganzen gleich sey.

Verschiedene zugleich fallende Aeußerungen eines Vermögens beschränken einander den Grad ihrer Thätigkeit. Dieser Satz hat auf alle Verhältnisse innerer Thätigkeiten Einfluß, weil alle Vermögen des Gemüths in einem System von Kräften zusammenhängen.

Eine

Eine fortwährende Thätigkeit kann also dadurch geschwächt werden, daß dasselbe Vermögen noch zu mehreren Aeusserungen bestimmt wird, oder auch dadurch, daß der Grad der Stärke des Vermögens selbst schwächer wird. Denn, wie wir gesehen haben, ist dieser Grad bey allen Vermögen des Gemüthes veränderlich.

Der Begriff der Größe des Grades einer innern Thätigkeit läßt sich aber nicht konstruiren, indem ich die intensive Größe einer innern Thätigkeit mit keiner extensiven in Vergleichung bringen, daher keine Einheit angeben und sie folglich nicht messen kann. Die erwähnten Begriffe werden daher immer sehr unfruchtbar bleiben.

Das einzige, wobey eine Messung des Grades der innern Thätigkeit vorkommen kan, scheint mir diejenige Stärke einer innern Thätigkeit zu seyn, welche erfodert wird, damit sie sich innerlich wahrnehmeu lasse. So theilen wir das Bewustseyn in dunkles, welches sich nicht innerlich wahrnehmen läßt, klares, welches nur in Verbindung mit anderen, und deutliches, welches abgesondert für sich wahrgenommen wird.

Aber

Aber eine positive Größenschätzung wird auch dadurch nicht möglich; denn der erwähnte Grad ist selbst veränderlich, je nachdem die Wahrnehmungsfähigkeit des innern Sinnes in einem oder dem andern Gemüthszustande größer oder geringer ist, oder auch je nachdem ich mehr zerstreut oder gesammelt bin, nachdem sich überhaupt mehr oder weniger in einem Gemüthszustand zur innern Wahrnehmung zusammendrängt.

Ich nehme (zum Beyspiel für diese Begriffe) das Vermögen sich bewust zu seyn, vorzustellen, als ein Grundvermögen an. Dies zeigt aber in einem Zustande meiner selbst sehr verschiedene Thätigkeiten. Diese brauche ich nicht als sukzessiv anzusehen; sie können zugleich fallen, aber der bestimmte Grad der Deutlichkeit des Bewustseyns, der mir zu der Zeit gerade zukommt, ist unter sie vertheilt. Z. B. Während einer philosophischen Spekulation, habe ich doch das Bewustseyn des Zimmers, in welchem ich mich befinde, durch äussere Affektion, überdem wohl auch manches Geräusches in der Nähe u. s. w. welches zwar meine Spekulation

in

in etwas stört, aber bis zu einem gewissen Grade fortgehen kann, ohne sie zu unterbrechen. Aber, wenn etwa jemand in die Stube tritt, oder sonst etwas ungewöhnliches vorfällt, so bin ich sogleich unterbrochen. Der größte Grad meines Bewustseyns ist nun in der Wahrnehmung der äussern Anschauung. Indeß bleibt die Gedankenreihe der Spekulation immer noch mit vermindertem Grade da. Geht das Ungewöhnliche bald vorüber, so erhält sie gleich wieder deutlicheres Bewustseyn; währt es aber länger, so kann sie von einer dadurch erweckten Gedankenreihe zu einem sehr dunklen Bewustseyn zurückgedrängt werden. Wie in dem gegenwärtigen Falle das Bewustseyn in der Spekulation durch Zerstreuung geschwächt wird, so kann es sonst auch durch Ermattung und dergleichen verringert werden, wobey die Kraft des Vermögens selber erschlafft.

Dies hat vorzüglich auch Einfluß auf die Theorie des Gedächtnisses und der reproduktiven Einbildungskraft überhaupt, indem alles, was ich irgend weiß, mir beständig mit irgend einem Grade dunkeln Bewustseyns gegenwärtig

ist,

ist, und eigentlich kein Bewustseyn je ganz verlöscht, sondern nur ohne Ende verringert werden kan.

Dies ist denn der ganze Inhalt einer Metaphysik der innern Natur. Nur diese wenigen Begriffe a priori können wir der empirischen Erkenntniß des Gemüthes zum Grunde legen. Die genauere Bestimmung manches einzelnen Begriffes wird aber gewiß von vortheilhaftem Einfluß seyn. Ich nenne darunter vorzüglich den Begriff einer unmittelbaren innern Thätigkeit, die Begriffe des Verhältnisses der innern Thätigkeit zu Vermögen und Kraft und den Begriff der Stetigkeit jeder innern Thätigkeit, deren Unbestimmtheit vorzüglich manchen schädlichen Einfluß auf fernere Untersuchungen gehabt hat.

XI.

Allgemeine Uebersicht der empirischen Erkenntnisse des Gemüthes.

Wir haben nunmehr in jeder Rücksicht untersucht, was sich etwa vom Gemüthe a priori erkennen lasse, und sind in Rücksicht desjenigen, was wir hievon einer empirischen Seelenlehre zum Grunde legen können, auf die wenigen Resultate der Metaphysik der innern Natur eingeschränkt worden. Zunächst haben wir nun eine allgemeine Uebersicht aller unsrer empirischen Erkenntnisse des Gemüthes, als eine Regel für alle besondern Untersuchungen, uns zu verschaffen.

Das erste, was zur systematischen Darstellung der empirischen Seelenlehre geschehen muß,

muß, ist eine Sammlung der verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten unter allgemeine Begriffe, generelle Vermögen des Gemüths, welche uns sodann Anweisung zur Aufsuchung eigentlicher Grundvermögen an die Hand geben werden. Bey dieser Untersuchung haben wir besonders auf die Prinzipien der Erkenntnisse a priori zu sehen, weil diese nicht nur gewiß zur allgemeinen Seelenlehre gehören, sondern auch auf empirische Grundbestimmungen des Gemüthes hinweisen. Dem gemäß müssen wir auf Aehnlichkeiten, Eintheilungen und Verwandschaften, welche in der transscendentalen Kritik wichtig sind, auch hier unsre Aufmerksamkeit richten. Wir müssen endlich auf dasjenige Rücksicht nehmen, was durch die Metaphysik der innern Natur, als Grundlage a priori, ausgemittelt worden ist.

Weitere Erörterung einiger metaphysischer Begriffe.

Nach den Bestimmungen der Metaphysik der innern Natur fanden wir, daß das Gemüth Vermögen von folgenden Arten enthal-

ten müsse: 1) Eine innere ursprüngliche Selbstthätigkeit. Dann 2) Vermögen des Lebens oder Vermögen, diese Selbstthätigkeit innerlich zu veränderlichen Aeußerungen derselben zu bestimmen d. i. Vermögen sich selbst zur Thätigkeit zu bestimmen. Ferner 3) ein Vermögen durch äußere Einwirkungen zu veränderlichen Thätigkeiten bestimmt zu werden, eine Empfänglichkeit äußerer Affektionen, wodurch sowohl die ursprüngliche Selbstthätigkeit als das Vermögen des Lebens bestimmt werden kan. Endlich 4) wurde zur Möglichkeit innerer Erfahrung noch erfodert, außer der Einwirkung äußerer Dinge auf das Gemüth, eine Rückwirkung desselben auf jene, die erkennbar wäre, folglich eine bewegende Kraft desselben, als von jener ursprünglichen Selbstthätigkeit ganz verschieden.

Die Thätigkeiten des Gemüthes sind also entweder:

1) Innere Selbstthätigkeit.

a) in ihrer unmittelbaren, ursprünglichen Aeußerung.

b) in

b) in zufälligen Aeußerungen, welche durch das Vermögen des Lebens bestimmt werden.

c) in zufälligen Aeußerungen derselben, bestimmt durch unmittelbare Affektion von außen.

2) Selbstbestimmung zur Thätigkeit.

a) In Aeußerungen der Vermögen des Lebens unmittelbar zur Bestimmung der Selbstthätigkeit.

b) in Aeußerungen derselben, wodurch sie sich erst selbst zur Thätigkeit bestimmen.

c) in mittelbaren Aeußerungen derselben, wozu sie von außen bestimmt werden.

3) Aeußerungen der bewegenden Kräfte, wozu sie durch Vermögen des Lebens bestimmt werden.

Alles, was ich aber vom Gemüthe innerlich erkenne, ist innere Thätigkeit und wechselnde Zustände derselben.

Ein Vermögen des Gemüths, sich selbst innerlich zu veränderlichen Aeußerungen seiner Selbstthätigkeit zu bestimmen, besteht also, wiefern es als solches erkennbar seyn soll, nur in einer Beschaffenheit desselben, vermöge welcher eine Thätigkeit desselben Ursache einer andern wird. Denn wir nehmen innerlich nichts als Thätigkeit wahr, folglich ist jede mittelbare Wirksamkeit, die innerlich wahrgenommen werden soll, eine Kausalität zwischen Thätigkeiten.

Ferner die bewegende Kraft des Gemüthes kan ich nur in ihren Aeußerungen erkennen, wiefern innere Thätigkeiten sich als Ursachen von Bewegungen zeigen.

Wir unterscheiden also hier im allgemeinen Wirkungen des Gemüthes nach äussern und innern Thätigkeiten desselben.

Viele der letzteren hängen aber selbst noch von äußern Einwirkungen auf das Gemüth ab; nämlich alle diejenigen, welche sinnlich bestimmt werden. Es gibt aber auch solche, die unmittelbar nur aus einer innern Selbstthätigkeit entspringen; hieher gehören alle Wirkungen

des

des innern Lebens und vorzüglich die Aeußerungen des Verstandes und der Vernunft. Dadurch wird zugleich der Begriff einer psychologischen Freyheit gerechtfertigt, welcher eine von allen äußern Einflüssen unabhängige innere Wirksamkeit aussagt.

Zusammenhang zwischen Körper und Geist.

Alle Aeußerungen der Gemüthsvermögen, so weit sie für uns erkennbar seyn sollen, sind entweder innere und gehören zum Denken (im weitesten Wortverstande), oder sie sind äußere, Bewegungen.

Dem denkenden Subjekt, als dem Ich, schreiben wir zugleich auch einen organisirten Körper, als seinen Körper zu, wodurch das vernünftige Wesen als Mensch bestimmt wird.

Es findet nemlich eine solche Harmonie zwischen den Zuständen unsers Leibes und den innern Gemüthszuständen statt, daß alle Affektionen des Gemüthes von außen mit, ihnen analogen, Eindrücken auf die Organe desselben

ben begleitet sind; daß viele Bewegungen desselben gemäß den Gesetzen der Willkührlichkeit erfolgen, und daß fast allen innern Thätigkeiten gewiße Bewegungen in demselben entsprechen oder ihre Aeußerung wenigstens von Zuständen desselben abhängig ist.

Wir werden daher berechtigt, nach allen Gesetzen des empirischen Zusammenhangs der Wahrnehmungen in der Erfahrung, dem Gemüthe eine Kraft zuzuschreiben, den Körper nach gewissen Gesetzen zu bewegen, wodurch dieses als belebte Materie bestimmt wird, und eine Empfänglichkeit durch Bewegungen in demselben affizirt zu werden.

Hierin bestätigt uns noch vorzüglich die oben schon betrachtete Beschaffenheit der innern Erfahrung, welcher ohne diese Annahme alle Zeitbestimmung und folglich alle Einheit fehlen würde.

Freylich ist diese Annahme eines wechselseitigen Einflusses zwischen Körper und Geist, wie alle nur empirisch bestimmten Gesetze der Kausalität, eine Hypothese: aber indem man sie bestritt, ist wohl nicht bemerkt worden, daß

sie eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit innerer Erfahrung sey.

Man hat dieser Hypothese die zwey bekannten Systeme der gelegentlichen Ursachen und der vorherbestimmten Harmonie entgegengesetzt; welche die angeführte Harmonie zwischen Körper und Geist nicht durch eine unmittelbare Wechselwirkung, sondern beyde dadurch erklären, daß eine dritte, höhere Ursach angenommen wird, welche, wenn nicht die Zustände beyder, wenigstens die Zustände des Körpers, denen des Geistes gemäß, bestimmt.

Ich würde hiergegen einwenden, daß es wider alle Analogie ist, anzunehmen, innerlich wirke das Begehren und Wollen unmittelbar zur Hervorbringung der willkührlichen inneren Thätigkeiten; allein in den nach denselben Gesetzen erfolgenden willkührlichen Bewegungen sey diese Wirksamkeit nur scheinbar.

Doch beyde Hypothesen möchten wohl nur darum angenommen worden seyn, weil man die erstere nach metaphysischen Gründen für unmöglich hielt. Sie werden also auch beyde

unnöthig, sobald nur die Möglichkeit dieser ersteren dargethan ist.

Freylich läßt sich diese Wechselwirkung für Spiritualisten weiter nicht begreiflich machen. Die dahin gehörigen Kräfte müssen vielmehr als Grundkräfte in der Erfahrung angenommen werden. Diese Annahme enthält aber auch dagegen gar nichts widerstreitendes in sich.

Man fand es unbegreiflich, wie zwey so ganz ungleichartige Dinge, wie Körper und Geist, auf einander wirken könnten, und hielt daher diese Wirkung für unmöglich. Allein die transscendentale Kritik hat den Begriff der Kausalität eben als ein Prinzip der synthetischen Einheit des Ungleichartigen in demselben Ganzen der Erfahrung deduzirt.

Nicht Ungleichartigkeit zweyer Dinge, sondern nur Ungleichartigkeit ihrer Existenz, (wenn sie nicht in derselben Natur, in derselben Welt, in Einem Ganzen der Erfahrung zusammengehören) macht es unmöglich, daß sie in Wechselwirkung stehen können. Allein unsre innere Erfahrung ist ohne äußere gar nicht möglich; folglich machen beyde zusammen nur Ein Ganzes

zes aus, und von dieser Seite bleibt unsere Behauptung unangefochten.

Die genaue Korrespondenz zwischen Körper und Geist hat zu der Meynung Anlaß gegeben, welche unter dem Nahmen des gröbern Materialismus bekannt ist, daß das denkende Subjekt nichts anders als ein Produkt aus den Verhältnissen des Beweglichen im organisirten Körper sey.

Daß ein Beweis für diese Meynung nicht möglich sey, ist schon angeführt worden. Zwar enthält sie auch eben nichts widersprechendes, ist aber bey der durchgängigen Verschiedenheit der äußern und innern Wahrnehmung nichts weniger als wahrscheinlich. Da es aber doch wohl möglich wäre, in der Physiologie des menschlichen Leibes alle Bewegungen desselben ohne eine immaterielle belebende Ursach zu erklären; von Seiten der Materie also die Annahme einer Verschiedenheit des denkenden vom materiellen unnöthig wäre: so kann der Streit hierüber vielleicht noch lange fortdauern. Am entscheidensten sprechen wohl gegen den Materialismus unsre moralischen Begriffe vom den-

kenden Subjekt und diejenigen, welche im teleologischen System der Natur vorausgesetzt werden, besonders aber der Satz: der Mensch existirt als Zweck an sich selbst.

Ob aber nicht endlich doch die Erscheinung des organisirten Körpers äußerlich und die des denkenden Ich innerlich zuletzt auf einem gemeinschaftlichen Substrat beruhen, dies ist eine Frage, welche innerhalb der Gränzen unsrer Erfahrung sich nicht beantworten läßt, deren Bejahung aber doch problematisch möglich wäre, da alle unsere Begriffe von der Materie und am Ende selbst diejenigen von den innern Beschaffenheiten des Gemüthes bloße Verhältnißbegriffe sind.

Wir stellen das Gemüth nach der bloß relativen Supposition einer einfachen, selbstständigen Intelligenz vor, als den von allen äussern Dingen durchaus verschiedenen Gegenstand der innern Erfahrung, welcher, als Seele, Prinzip des Lebens in der Materie ist.

Es kommt also dem denkenden Subjekt in Rücksicht seines organisirten Körpers eine bewegende Kraft zu, welche in Bezug auf diesen

Lebenskraft genannt wird; und eine Empfänglichkeit durch diesen Körper affizirt zu werden.

Die Gesetze dieser Wirkungsarten müssen in einer Wissenschaft erforscht werden, welche vielleicht am richtigsten Anthropologie genannt wird und die empirische Psychologie durchgängig mit der Physiologie des menschlichen Körpers in Vergleichung stellt.

Ueber Verhältnisse denkender Wesen, in irgend einer Abstraktion von den Bestimmungen des Menschen, können wir in Ermangelung aller Erfahrung gar nichts ausmachen.

Ist das Prinzip eines Lebens in der Materie einmal eingeführt, so können wir es auch so weit anwenden, als nur irgend Organisation vorhanden ist; durch diese erhält aber auch die Anwendung desselben ihre bestimmten Schranken. Dieser Begriff ist zwar von dem eines Bildungstriebes der Materie zu unterscheiden; beyde Begriffe stehen aber doch in Verhältniß zu einander.

Allgemeinste Eintheilung der innern Gemüthsvermögen.

Für die blos beschreibende Seelenlehre kan es vielleicht gleichgültig seyn, welche allgemeine Eintheilung der Gemüthsvermögen zu Grunde gelegt wird, wenn sie nur bestimmt und erschöpfend ist; doch möchte auch hier eine vor der andern den Vorzug der größern Bequemlichkeit haben. Allein für die Theorie der Seelenlehre ist diese Wahl von größerer Wichtigkeit. Denn es kommt uns hier nicht nur auf allgemeine Begriffe an, sondern wir wollen in den innern Zusammenhang der Ursachen eindringen. Doch ist auch hier die Wahl nicht schwer, indem wir an den Prinzipien a priori einen Leitfaden besitzen.

Von den Wirkungen des Gemüthes nach aussen sind ganz verschieden die innern Thätigkeiten des Denkens, als Gegenstände der innern Wahrnehmung.

Letztere sind der eigentliche Gegenstand der Psychologie und sie beschäftigen uns hier allein.

Alle inneren Thätigkeiten d s Gemüthes durch den Begriff des Vorstellungsvermögens

zu vereinigen, möchte hier von keinem Nutzen seyn, indem der Begriff, wenn er nicht zu eng bestimmt werden soll, allzu leer ausfallen würde, so daß die Benennung entweder irrig oder fruchtlos wäre.

Abstrahiren wir nemlich von allen empirischen Bestimmungen einzelner innerer Thätigkeiten: so können wir dieselben unter dem allgemeinen Begriff des Denkens befassen. Dafür ließe sich wohl auch Vorstellen sagen; aber dann bezeichnete das Wort einen ganz metaphysischen, hier folglich leeren Begriff.

Nehmen wir aber den empirischen Begriff des Vorstellens, so wie er allen Erkenntnißthätigkeiten zum Grunde liegt, so ist dieser offenbar zu eng, indem nicht alle innern Thätigkeiten ein Vorstellen sind. Aber demungeachtet können wir im Allgemeinen das Gemüth ein vorstellendes Wesen nennen; denn alle innern Thätigkeiten sind, entweder Vorstellungen oder nur durch Vorstellungen möglich; indem die Vermögen Vorzustellen die einzigen unmittelbaren Bestimmungen der innern Selbstthätigkeit enthalten.

Die

Die Eintheilung aller innern Gemüthsvermögen in Verstand und Wille (Denken und Begehren) ist nicht hinreichend; denn es giebt im Gemüth innere Bestimmungen, welche zu keinem von beyden gehören. Wollten wir auch alle interessirenden Lustgefühle zu den Bestimmungsgründen des Begehrens rechnen, so bleiben doch die reinen ästhetischen Gefühle mit Wohlgefallen ohne Interesse übrig.

Wir wählen daher die Eintheilung in Erkenntnißvermögen, Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen, eben weil die transcendentale Kritik zeigt, daß ihnen gemäß ihnen dreyerley ganz verschiedene Prinzipien a priori statt finden und alle innern Thätigkeiten des Gemüthes sich darunter ordnen lassen.

Kant vergleicht diese Vermögen in folgender Tafel:

Gemüthsvermögen	Erkenntnißvermögen	Prinzipien a priori	Anwendung auf
Erkenntnißvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust u. Unlust	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft.	Endzweck	Freyheit

Jedes dieser Vermögen wird hier mit einem der höhern Erkenntnißvermögen zusammen genommen, und liefert in dieser Vereinigung Prinzipien unsrer Erkenntniß a priori, wodurch das Daseyn der Dinge bestimmt wird, entweder als gesetzmäßig in der Natur, oder als zweckmäßig durch Kunst, oder als Endzweck durch Freyheit.

Die Rechtfertigung dieser Eintheilung als erschöpfend, und der Beweiß der durchgängigen Verschiedenheit dieser Begriffe beruht unmittelbar auf dem Empirischen der innern Erfahrung.

Eben so auch die Begriffe desjenigen, was zur Erkenntniß, zum Lustgefühl oder zur Begehrung gehört. Jeder wird leicht in der innern Wahrnehmung das: ich erkenne, ich fühle und ich begehre unterscheiden können.

In jedem dieser Begriffe liegt etwas nicht weiter zu Erklärendes, welches nur unmittelbar aus der innern Wahrnehmung sich erkennen läßt.

Zu allem, was zur Erkenntniß gehören soll, ist Vorstellung erfoderlich und Beziehung

auf Existenz und Gegenstand. Wenn erkannt wird, so ist dasjenige, was erkannt wird, die Materie des Erkennens, Objekt der Vorstellung. Wiewol alles beym Erkennen Thätigkeit ist und das Vorstellen im Allgemeinen hieher gehört, so ist doch eine ihm besonders eigenthümliche Selbstthätigkeit, das Fürwahrhalten.

Die Materie des Lustgefühls, dasjenige, was gefühlt wird, ist die Lust und Unlust selbst. An etwas Gefallen oder Mißfallen haben, ist hier die eigenthümlichste Thätigkeit. Dies Etwas ist das Gefällige und wird erkannt als zweckmäßig.

Die Materie des Begehrens ist das Interessirende, dasjenige, was sich als Zweck für mich darstellet. Die Thätigkeit beym Begehren ist streben, thätig seyn um etwas willen, handeln nach Absicht. Zum Begehren gehört das Wollen.

Grundlage der empirischen Erkenntniß des Gemüthes.

Aller unserer empirischen Erkenntniß des Gemüths liegt eine Reihe empirischer, innerer Anschauungen zu Grunde. Diese enthält von

den Thätigkeiten des Gemüthes unmittelbar nur eine Reihe innerer Zustände derselben, zu welchen das Gemüth bestimmt wird durch unmittelbare Affektionen.

Unmittelbare Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung zur Thätigkeit vermögen wir nur mittelbar durch jene zu erkennen, aus ihren Verhältnissen und aus den Gesetzen ihrer Veränderungen.

Betrachten wir nun die Gegenstände unsrer unmittelbaren innern Anschauung; so zeigt sich, daß jeder wahrgenommene Gemüthszustand eine Anschauung enthält, welche von einem ästhetischen Gefühl der Lust oder Unlust begleitet ist. Wir schauen das Gemüth unmittelbar an, als das Anschauende, in einer Reihe seiner empirischen Anschauungen, und in einer Reihe von Gefühlen der Lust und Unlust. Dies wird allein unmittelbar erkannt und hieraus muß die ganze innere Erfahrung gebildet werden.

Die Anschauungen gehören aber entweder unmittelbar dem Sinne oder der Einbildungskraft. Diese letzteren und besonders die Bil-

der der Phantasie sind am fruchtbarsten, um daraus eine weitere Erkenntniß des Gemüthes zu erhalten.

So erhalten wir denn alle unsere empirische Erkenntniß des Gemüthes nur vermittelst der Erkenntniß der sinnlichen Bestimmungen unsers Erkenntnißvermögens und den sie begleitenden ästhetischen Gefühlen.

Nur aus dem Wechsel der sinnlichen Vorstellungen und der Gesetzmäßigkeit ihrer Veränderungen werden Zustände des Verstandes, mittelbare Gefühle, und überhaupt Zustände des Begehrens und Wollens erkannt. Bey letztern ist besonders die Wechselwirkung zwischen dem Körper und dem Gemüth zu bemerken, indem diese Bewegungen im Körper hervorbringen, welche wieder das Gemüth affiziren.

Daher können wir diese in unsrer Erkenntniß abgeleiteten Vermögen und Thätigkeiten nie ganz unabhängig von den unmittelbar wahrgenommenen sinnlichen vorstellen. Wir bedürfen immer einiger Beziehung auf etwas Sinnliches, um Verstandesthätigkeiten vorzustellen.

Allgemeine Uebersicht von dem Erkenntnißvermögen.

Das charakteristische Merkmahl desjenigen, was in Zuständen des Gemüths zur Erkenntniß gehört, ist die Beziehung auf Gegenstand und Existenz.

Das Erkennen ist aber eine Thatsache innerer Erfahrung, welche nicht bloß aus einer einfachen Aeußerung einer innern Selbstthätigkeit des Gemüthes besteht; es sind mehrere und verschieden modifizirte Thätigkeiten dazu erfoderlich, welche zusammen kommen müssen, um eine vollständige Erkenntniß zu Stande zu bringen.

Alle zur Erkenntniß gehörigen Gemüthsvermögen heißen also nicht deswegen so, weil Erkennen ein generelles Vermögen des Gemüthes, den allgemeinen Begriff eines Vermögens bezeichnete, welcher jedem von ihnen zukäme, sondern weil sie als Bestandtheile erfoderlich sind, um Erkenntniß zu Stande zu bringen. Das Erkennen ist nur die Hauptthätigkeit in diesem System von Vermögen.

Aber alle diese Thätigkeiten haben ein leicht zu findendes allgemeines Merkmahl in der eben angegebenen Beziehung auf Gegenstand und Existenz. Sie sind alle insgesamt Aeußerungen von Vermögen, auf eine oder die andere Art vorzustellen oder sich bewust zu sein. Vorstellen bezeichnet nemlich eine in der innern Erfahrung unmittelbar vorkommende Art von Thätigkeit, welche Bewustseyn eines Gegenstandes (in unbestimmtester Bedeutung) enthält.

Vorstellungsvermögen ist also der allgemeinste Begriff, unter welchem alle zum Erkennen gehörigen Gemüthsvermögen stehen. Was Vorstellen sey, dieses kan nur unmittelbar aus innerer Erfahrung erkannt werden, es ist ein ganz empirischer Begriff, der eigentlich keine Erklärung zuläßt. Es ist eine Thätigkeit des vorstellenden Subjektes, wozu Vorstellung und Vorgestelltes (Objekt in weitester Bedeutung) gehört.

Die hier untergeordneten Vermögen sind sehr verschieden. Wir betrachten sie hier nach dem Unterschied der Prinzipien a priori.

Die zur Erkenntniß gehörigen Prinzipien a priori sind Prinzipien der reinen Anschauung, Prinzipien der analytischen Erkenntnißart und Prinzipien synthetischer Urtheile aus blossen Begriffen.

Durch erstere ist die Sinnlichkeit als transscendentales Vermögen bestimmt.

Die andern beyden gehen auf reines Denken und bestimmen den Verstand; letztere auch die Einbildungskraft als transscendental.

Sinnlich heißt, was sich auf eine Empfänglichkeit des Gemüthes bezieht. Sinnlichkeit ist das Vermögen sinnlicher Anschauung gegenwärtiger Gegenstände. Alle unsere Anschauungen sind sinnlich und unwillkührlich.

Die Sinnlichkeit ist durch die reinen Formen der Anschauung Raum und Zeit transscendental als äußerer Sinn d. i. als Vermögen der Anschauung von Dingen ausser uns und als innerer Sinn d. i. Vermögen der Selbstanschauung bestimmt.

Die Einbildungskraft ist das Vermögen sinnlicher Anschauungen von Gegenständen

den ohne deren Gegenwart. Sie enthält sehr viele Vermögen unter sich. Aufmerksamkeit, Gedächtniß, Rückerinnerungskraft, Phantasie u. s. w.

Sie ist reproduktiv oder produktiv, nachdem sie im Gemüth schon vorhandene Anschauungen vorstellt oder neue hervorbringt. Die letztere ist transscendental, indem sie das Mittelglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand ausmacht, und so das Vermögen transscendentaler Schemate wird.

Verstand ist das Vermögen der Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft. Alle hieher gehörigen Vorstellungsarten beziehen sich auf das Vorstellen durch Begriffe. Alle willkührlichen Vorstellungen gehören hieher.

Der Verstand ist transscendental als Verstand in engerm Sinn, Vermögen der Begriffe; Urtheilskraft, Vermögen zu urtheilen; und Vernunft, Vermögen zu schliessen: oder als Vermögen der Regel, des Falls und des Prinzips. Diese Eintheilung ist transscendental, denn nicht nur die Prinzipien der analytischen Erkenntniß weisen darauf hin, sondern

dern es giebt auch noch der Verstand Prinzipien a priori für alles Erkennen und die Gesetzmäßigkeit der Natur; die Urtheilskraft für alle Urtheile a priori über Lust und Unlust und über die Zweckmäßigkeit der Natur; Vernunft für die formalen Gesetze des Willens und für den Endzweck der Natur.

In jeder Erkenntniß muß zusammen kommen ein mannigfaltiges Gegebenes der Anschauung und Einheit, welche erst durch Begriffe und Synthesis des Verstandes möglich wird. Diese Einheit beruht nicht auf dem Gegebenen der Anschauung, sondern ist subjektiven Ursprungs.

Alle unsre Erkenntniß fängt an mit zerstreut gegebenen mannigfaltigen Anschauungen. Einheit wird erst hineingebracht; bis sie ihre Vollendung in subjektiver Rücksicht findet in der Darstellung aller mannigfaltigen Erkenntnisse unter den Bedingungen der systematischen Einheit, in der Wissenschaft; in objektiver Rücksicht durch die Darstellung aller ihrer einzelnen Objekte unter den Bedingungen allgemeiner Gesetzmäßigkeit des Daseyns

der

der Dinge in der Natur nach Prinzipien a priori, welche dem Verstand als dem Vermögen der Regeln gehören, in einem Ganzen der Erfahrung.

In Rücksicht ihres Ursprungs ist also Erkenntniß entweder empirisch; sie entspringt aus Affektionen; oder Erkenntniß a priori, sie entspringt aus dem Gemüthe selbst.

In jeder Erkenntniß wird etwas für wahr gehalten; alle Erkenntniß steht unter den Bedingungen der Wahrheit d. i. der Zusammenstimmung mit ihrem Gegenstande.

Das Fürwahrhalten ist Meynung, Glaube oder Wissen, jenachdem es für unzureichend oder nur subjektiv zureichend oder für subjektiv und objektiv zureichend begründet gehalten wird.

Der Gegenstand einer Erkenntniß ist Erscheinung, wenn seine Existenz nur für ein bestimmtes erkennendes Subjekt bestimmt ist; Ding an sich, wenn seine Existenz unabhängig von irgend einer Bestimmung eines erkennenden Subjektes bestimmt ist.

Alle Gegenstände unsrer Erkenntniß aus sinnlichen Anschauungen, welche alles unser Wissen enthält, sind Erscheinungen. Ueber Dinge an sich findet nur freyes Fürwahrhalten eines Vernunftglaubens statt. Die Sinnenwelt wird aber vermittelst der Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur und der Identität des moralischen Subjektes mit dem Ich als Gegenstand innerer Anschauung vorgestellt, als Erscheinung einer intelligibeln Welt der Dinge an sich.

Vom Gefühl der Lust und Unlust.

Was Lust und Unlust sey kann, wie Vorstellen, nur aus unmittelbarer innerer Erfahrung erkannt werden.

Gefühl der Lust und Unlust ist eine ganz subjektive Bestimmung des Gemüthes, welche durch die Beschaffenheit seiner Zustände bewirkt wird.

Jedes Lustgefühl setzt etwas in einem Gemüthszustande voraus, wodurch es erregt wird, etwas lustiges, gefälliges. Denn dasjenige, was Lust erregt, gefällt; was Unlust

erregt, mißfällt. Etwas Gefälliges kan unmittelbar jeder Gemüthszustand seyn, er mag ein Vorstellen oder selbst ein Gefühl oder eine Begehrung seyn.

Man muß bey allem Lustgefühl genau unterscheiden die Lust von dem Gefälligen, welches sie erregt und das Urtheil über das Gefällige von dem Gefühl selbst.

Alles Gefällige wird beurtheilt als zweckmäßig. Lust oder Unlust wird nemlich im Gemüth erregt, je nachdem ein Gemüthszustand oder etwas in demselben mit der Aeusserung des Lebens, d. i. der Selbstthätigkeit des Gemüthes übereinstimmt oder ihr widerstreitet. Fände also keine Hinderung in der Lebensäußerung statt, so würden wir keine mannigfaltigen Zustände des Lustgefühls haben, und also gar keine Lust wahrnehmen.

So hängt alles Urtheil über Lustgefühl und das Gefällige mit der Beurtheilung und Zweckmäßigkeit überhaupt zusammen.

Alle Lustgefühle sind entweder ästhetisch oder logisch, nachdem das Gefällige in bloßer

An-

Anschauung, oder nach Begriffen als solches erkannt wird.

Bey ästhetischen Gefühlen kan die zum Grunde liegende Vorstellung, worinn das Gefällige erkannt wird, unmittelbar eine Sinnesvorstellung oder eine Vorstellung der Einbildungskraft seyn. Dies hat vielen Einfluß. Hierauf beruht z. B. der Unterschied zwischen Gefühl und Mitgefühl.

Die Urtheile über das ästhetisch Gefällige sind entweder Urtheile a priori, dann ist das Gefällige schön, oder empirische, dann ist das Gefällige angenehm.

Die transscendentalen Prinzipien der ästhetischen Zweckmäßigkeit liegen unmittelbar der Beurtheilung des Schönen zum Grunde.

Das Schöne gefällt schlechthin und ist Gegenstand der Gunst. Die Lust an demselben beruht unmittelbar auf dem Vermögen der Beurtheilung desselben, dem Geschmack; denn es gefällt unmittelbar in der Beurtheilung. Die Zweckmäßigkeit ist hier Zweckmäßigkeit zur Beurtheilung.

Das

Das Schöne gefällt in der Anschauung durch die bloße Form derselben. Es kommt also nichts auf das Daseyn desselben an und es ist daher gleichgültig, ob hier Sinnesvorstellungen oder nur Vorstellungen der Einbildungskraft zum Grunde liegen. Letztere können aber selbstthätig im Gemüthe hervorgebracht werden; es werden also ästhetische Ideen der Schönheit und Genie als Vermögen dieselben zu bilden möglich. Es giebt daher schöne Kunst.

Das Wohlgefallen am Schönen beruht auf der Zusammenstimmung des sinnlich gegebenen mit den Bedingungen einer Erkenntniß aus demselben. Es ist daher schön im engern Sinn, wenn das sinnlich gegebene mit den Bedingungen des Verstandes; erhaben, wenn es mit den Bedingungen der Darstellung von Vernunftideen zusammenstimmt.

Eine weitere Ausführung der philosophischen Untersuchungen über Gefühle könnte wohl noch weit mehr Bestimmtheit besonders in die zwischen dem Schönen und dem Angenehmen in der Mitte liegenden Begriffe bringen, wo-

hin

hin das lächerliche, rührende u. s. w. gehört.

Das Angenehme vergnügt und ist zugleich Gegenstand der Neigung. Die Lust an demselben ist Genuß.

Das Angenehme kündigt sich als zweckmäßig an, es gefällt unmittelbar durch das Lustgefühl, welches damit verbunden ist. Die Lust geht hier vor der Beurtheilung vorher und bestimmt erst die Uebereinstimmung oder den Widerstreit mit den Bedingungen des Lebens.

Hieher gehört alles, was unmittelbar den Sinnen in der Empfindung gefällt, und die Lust unmittelbar an der Befriedigung eines Triebes.

Das logisch Gefällige ist das Gute. Das Gute wird geschätzt und ist Gegenstand der Achtung. Das Gute gefällt erst nach der Beurtheilung; die Lust wird erst durch die Beurtheilung erregt, und beruht auf Begriffen. Die Zweckmäßigkeit bezieht sich hier auf einen bestimmten vorgesetzten Zweck.

Ist

Ist das Gute nicht dieser Zweck selbst, so ist es ein Mittel, ein Nützliches, irgend wozu Gutes; sonst aber für sich gut.

Die transscendentalen Prinzipien der logischen Zweckmäßigkeit der Natur setzen nicht unmittelbar eine transscendentale Bestimmung des Gefühlvermögens voraus; denn die Lust am Guten setzt erst den Begriff desselben voraus; die Zweckmäßigkeit desselben bestimmt erst das Gefühl; das Begehren geht hier dem Lustgefühl vor.

Aber durch den nach den Gesetzen a priori bestimmten reinen Willen, wodurch auch der Endzweck der Natur bestimmt wird, erscheint als das absolut für sich Gute, das moralisch Gute, welches Zweck an sich und nur durch Freyheit möglich ist.

Hiebey wird in der reinen Achtung ein Gefühl durchaus a priori bestimmt. Man schreibt diesem Guten daher Würde, allem andern nur einen Werth oder Preis zu.

Das Wohlgefallen am Daseyn eines Gegenstandes heißt Interesse. Was mit In-

 tereſſe

teresse gefällt, steht in Beziehung auf das Begehrungsvermögen.

Alle Lust am Angenehmen und Guten ist mit Interesse verbunden, die am Schönen und Erhabenen aber nicht. Das Lustgefühl beym Schönen entsteht nur in der Beurtheilung; das Schöne gefällt nicht seinem Daseyn nach, sondern nur, wiefern es beurtheilt werden kan. Es hat also für sich keinen Bezug aufs Begehrungsvermögen, es bestimmt dasselbe nicht, wird nicht durch dasselbe bestimmt und beweist so die ursprüngliche Verschiedenheit beyder Vermögen. Beym Angenehmen hingegen geht die Lust der Beurtheilung vorher; durch diese wird Wohlgefallen und Zweckmäßigkeit erst bestimmt; es gefällt also blos, wiefern es da ist, und bestimmt selbst die Begehrung.

Bey dem Guten wird Zweckmäßigkeit und Wohlgefallen erst durch die Beurtheilung bestimmt; das Gefühl folgt erst auf diese und das Begehren geht hier dem Lustgefühl vorher.

Die Lust am Angenehmen entsteht unmittelbar oft durch äußere Affektion des Gemüthes; durch sie wird das Begehrungsvermögen

zu einzelnen veränderlichen Aeusserungen bestimmt und so ist das Gefühlvermögen die Empfänglichkeit des Vermögens des Lebens in dessen empirischen Aeusserungen.

Alle interessirte Lust entspringt entweder aus der Aufhebung einer Hemmung der Lebensäusserung, bey Befriedigung eines Bedürfnisses, oder durch verstärkte, erhöhte innere Thätigkeit, durch unmittelbare Begünstigung der Lebensäusserungen.

Ein einzelner Gemüthszustand in Rücksicht des Gefühls der Lust oder Unlust heißt ein Affekt, wenn er eine solche Stärke erhält, daß er den innern Sinn heftig affizirt. Kant unterscheidet die Affekten von den Leidenschaften, welche letztern dem Begehrungsvermögen angehören, da diese nur das Gefühl betreffen. Nach den verschiedenen Arten des Gefühls, sind auch die Affekten verschieden.

In einem einzelnen Gemüthszustande kommen viele einzelne Gefühle zusammen, nach der Mannigfaltigkeit der Lebensäußerungen. Hiedurch entstehen für die interessirten Gefühle die Begriffe eines Gleichgewichts oder Ue-

bergewichts der Lust oder Unlust. Das Resultat hievon bestimmt die jedesmalige gute oder üble Laune.

Dahin gehören Stimmung des Gemüths und besonders Frohsinn, Heiterkeit oder Trübsinn u. s. w.

Es giebt hier eine Gränze des Wohl oder Uebelbefindens, je nachdem ich mich im genießenden oder leidenden Gemüthszustand befinde. Eine einzelne Unlust z. B. ein körperlicher Schmerz macht eben noch nicht unglücklich, so lang ich ihm gleichsam noch widerstehen kan, bis er eine solche Stärke erlangt, daß er Herr meiner Laune wird und mich so in den leidenden Zustand versetzt.

Die Erhaltung guter Laune ist oft willkührlich, wenn ich Widerstand genug gegen ein Unglück leiste; sie hängt aber immer vom Ganzen meiner Gemüthslage und also auch besonders vom Zustand des Körpers ab.

Von den Begehrungen.

Alles Begehren und Wollen bezieht sich auf ein inneres Vermögen des Gemüthes, sich zu

Aeus-

Aeusserungen seiner Selbstthätigkeit zu bestimmen und ist also Bestimmung des Vermögens des Lebens. Das Gesetz seiner Wirksamkeit beruht folglich auf einer Kausalität innerer Thätigkeiten des Gemüthes zur Hervorbringung von etwas durch dieselben.

Diese Thätigkeiten sind ursprünglich Bewustseyn und Vorstellen. Vorstellungen können nun eine Kausalität haben, nach ihren innern Verhältnissen im Gemüthe, zur Wirklichkeit anderer Vorstellungen, oder in Rücksicht auf Lustgefühle oder zur Wirklichkeit ihrer Gegenstände.

Alle diese Wirksamkeiten zeigt die innere Erfahrung. Die erste gehört der Einbildungskraft und bleibt ganz innerhalb der Gränzen des Erkenntnißvermögens; die andre beruht auf der Uebereinstimmung der Vorstellungsthätigkeiten mit der Aeußerung des Lebens und gehört also zum Gefühlvermögen der Lust und Unlust; die dritte aber bestimmt eigentlich das Begehren und Wollen. Begehren heißt durch eine Vorstellung zur Hervorbringung ihres Gegenstandes bestimmt werden. Da dies

nun entweder Hervorbringen desjenigen, was nicht da ist, oder Vernichtung desjenigen, was da ist, seyn kan, so liegt hierin der erste Unterschied zwischen Begehren und Verabscheuen.

Hier wird eine Selbstthätigkeit des Begehrenden vorausgesetzt, welche Gegenstände wirklich machen kan und welche eben durch das Begehren zur Aeußerung bestimmt wird. Eine solche Selbstthätigkeit des Gemüthes, wiefern sie dem Gesetz der Bestimmbarkeit ihrer Aeußerung, welches das Begehrungsvermögen enthält, unterworfen ist, scheint mir durch das Wort Wille und Wollen eigenthümlich bezeichnet zu werden.

Das Begehren kann also auf jeden möglichen Gegenstand meiner Vorstellungen gehen; das Wollen ist aber eingeschränkt auf irgend eine Aeußerung meiner Thätigkeit, welche selbst Gegenstand meiner Vorstellung, deren ich mir bewust seyn kann. Jede mir mögliche Handlung kann also, so fern ich mir ihrer bewust werde, ein Gegenstand meines Willens werden.

Die Gegenstände meines Wollens sind also entweder innere Bestimmungen meines Gemüthes, oder äußere Bewegungen meines Körpers.

Hiernach kann ich alle Thätigkeiten des Gemüthes in willkührliche und unwillkührliche eintheilen d. i. in solche welche nach dem Gesetz des Begehrens oder nach einem andern Gesetz erfolgen. Alle unwillkürliche Bestimmung des Gemüthes zu einer Thätigkeit heißt Affektion. Daher stehen sich affizirt werden und willkührlich bestimmt werden einander entgegen; doch kann auch das Affiziren eine gänzlich innere Bestimmung seyn, wie z. B. bey den Thätigkeiten der Einbildungskraft der Fall ist.

Die Vorstellung, welche in einer einzelnen Begehrung das Gemüth zur Hervorbringung ihres Gegenstandes bestimmt, heißt der Antrieb; ihr Gegenstand ist der Gegenstand der Begehrung.

Das Begehren beruht also auf Gesetzen, wornach eine Vorstellung zum Antrieb wird.

Ein bestimmtes Vermögen, welchem ein solches Gesetz zukommt, heißt ein Trieb.

Kommt eine Vorstellung unter den Bedingungen eines solchen Gesetzes vor, so äußert sich der Trieb, es wird begehrt. Der Antrieb fodert Befriedigung d. i. Hervorbringung seines Gegenstandes.

Die Aeußerung des Triebes ist die Wirkung eines Antriebes, das Fodern, und besteht darin, daß auf Bestimmung des Willens zu einer Aeußerung oder Nichtäußerung desselben gewirkt wird. Thun und Lassen.

Hieraus entsteht die einfache Willensbestimmung. Wenn aber mehrere Antriebe zugleich wirken, um den Willen zu bestimmen, so kann die Befriedigung des einen der des andern widersprechen, es entsteht Widerstreit der Antriebe. Die Willensbestimmung hieraus heißt Entschluß.

Das Vermögen der Entschließungen ist die Willkühr. Ihr Naturgesetz ist: der stärkere Antrieb bestimmt den Entschluß.

Zu jeder Willensäußerung gehört also dreyerley: Antrieb, Entschluß und das

Wol-

Wollen selbst und darauf beziehen sich dreyerley Vermögen: Triebe, Willkühr und der Wille. (Wobey Triebe die eigentlichen Vermögen des Begehrens sind).

Die Gesetze, wonach das Wollen erfolgt, sind also bestimmt unmittelbar durch die Willkühr, als Gesetze des Thuns, des Lassens oder der Kollision (d. i. des Entschlußes). Sie werden bestimmt durch die unmittelbaren Gesetze der Triebe und durch die Stärke der Antriebe.

Die Vorstellung, welche ein Antrieb wird, kan entweder eine einzelne Anschauung, oder ein allgemeiner Begriff seyn. Im letztern Fall heißt der Gegenstand der Begehrung, Zweck; und der Satz, welcher das Gesetz des Wollens einem Begrif gemäß ausdrückt, eine praktische Regel. Nach der Unterordnung solcher Begriffe findet also ein System praktischer Regeln und praktischer Grundsätze statt.

Das Wollen nach Begriffen heißt Wollen im engern Sinn (d. i. nach der Vorstellung von Gesetzen handeln). Der einzelne Wille ist hier Gesinnung.

Praktische Regeln sind Maximen oder Imperativen, je nachdem sie nur assertorische, subjektiv bestimmte oder nothwendige, objektive Sätze sind.

Alle Begehrungen sind entweder unmittelbare oder mittelbare. Mittelbar begehre ich dasjenige, dessen Wirkung der Gegenstand eines Antriebes ist.

Die mittelbare Begehrung erfodert jederzeit Vernunft und Begriff, indem ich die Einsicht haben muß, was eine Handlung für eine Wirkung haben werde.

Der umittelbare Zweck in der zu Grunde liegenden Begehrung heißt die Absicht, und ist diese eine unmittelbare Begehrung Endabsicht, Endzweck. Der Zweck in der mittelbaren Begehrung ist das Mittel.

Dem gemäß sind alle praktischen Regeln entweder hypothetisch oder kategorisch, indem sie Mittel zu irgend nützlichen Absichten oder eine Absicht selbst enthalten. So sind die Imperativen Vorschriften oder Gesetze.

Einzel-

Einzelne Antriebe werden durch Gewohnheit, wenn sie oft wiederkommen, zu einem Hang; durch Heftigkeit zur Begierde und Leidenschaft. Alle diese sind entweder begehrend oder verabscheuend.

Leidenschaft heißt eine Begierde, wenn sie so stark wird, daß sie jeden andern Bestimmungsgrund der Willkühr überwiegt. Sie wird dann auch meist den innern Sinn heftig affiziren und starke Gefühle erregen.

Die transscendentalen Prinzipien a priori, welche hieher gehören, gehen auf Gesetze des reinen Willens a priori. Diese setzen einen reinen Trieb und Freyheit des Willens voraus.

Der reine Trieb heißt der sittliche. Er setzt als Antrieb eine Vorstellung schlechthin a priori voraus, welche für sich eine Kausalität äussert zur Hervorbringung ihres Gegenstandes. Als solche findet sich die Idee objektiver Gesetzmäßigkeit; der Begriff eines absolut Guten, eines Zweckes an sich.

Was Zweck an sich ist, ist Zweck für jeden vernünftigen Willen.

Das Daseyn vernünftiger Wesen ist Zweck an sich; sie sind also auch für mich nur Zweck, nie bloßes Mittel. Hierin ist die Vernunft frey gesetzgebend Dazu kommt aber noch der sonderbare Begriff eines Sollen, welcher nicht nur die Nothwendigkeit des Antriebes, sondern auch die Foderung einer nothwendigen Willensbestimmung durch diesen enthält und so in der Natur gar nicht anwendbar ist, sondern nur in Rücksicht eines freyen, nicht unter den Bedingungen der Naturnothwendigkeit stehenden, Willens statt finden kan. Denn die Willensbestimmung hängt in der Natur von der Stärke der Antriebe ab; ein nothwendig bestimmender Antrieb müßte also stärker als jeder andere, d. i. mit unendlicher Stärke wirken. Diese wird von dem sittlichen Antrieb gefodert, auch wenn die Erfahrung dagegen wäre, seine Stärke also auch für willkührlich d. i. der Wille für frey angenommen.

Das Bewustseyn, daß ich soll, entdeckt also ein transscendentales Vermögen eines

freyen

freyen Willens in mir. Da aber in der Erfahrung sehr oft nicht geschieht, was geschehen sollte, so entdeckt sich ein radikaler Hang zum Bösen in der menschlichen Natur.

Hierauf beruhen die Erscheinungen des moralischen Gefühls der Achtung und des Gewissens, ja die ganze Rechts, Tugend und Religions-Lehre.

Die praktischen Regeln der Sittlichkeit sind kategorische Imperative, Gebote. Die Handlung ihnen gemäß, ist Pflicht. Pflichten sind aber formal bestimmt in Rücksicht des vernünftigen Wesen, dem sie geboten sind als Tugendpflichten, material, in Rücksicht des vernünftigen Wesen als Zweckes an sich, als Gegenstand des Gesetzes, Rechtspflichten.

Dem reinen Triebe steht entgegen der sinnliche. Dadurch wird das Begehrungsvermögen in das obere und untere, das sinnliche und sittliche eingetheilt. Die obern Begehrungen sind Begehrungen der Achtung,

die

die untern, Begehrungen der Neigung und Furcht.

Das Grundgesetz des sinnlichen Triebes beruht auf folgenden. Seine unmittelbaren Antriebe sind immer empirische Anschauungen, nemlich innere Anschauungen eines Gemüthszustandes, wiefern dieser mit Gefühl der Lust oder Unlust, mit Interesse begleitet, d. i. in Rücksicht der Lebensäußerung zweckmäßig oder zweckwidrig ist. Ihr Gegenstand ist unmittelbar Genuß oder Befriedigung eines Bedürfnisses.

Durch Verstand und Vernunft werden diesen Begierden gemäß Maximen erzeugt und systematisch einander untergeordnet. Der Trieb wird zum eigennützigen; zum Trieb der Selbstliebe; der vergleichenden Selbstliebe erhoben.

So entstehen drey Systeme praktischer Regeln. Das System der Rathschläge der Klugheit für den sinnlichen Trieb; das System der Regeln der Geschicklichkeit für die mittelbare Begehrung; das System

der

der Gesetze der Sittlichkeit für den sittlichen Trieb.

Diesen entsprechen drey Ideen der letzten Endzwecke dieser Triebe. Glückseligkeit als der Zustand der vollkommenen Befriedigung der sinnlichen Triebe; Vollkommenheit, Zulänglichkeit zu allen mir möglichen Zwecken, als der Zustand der vollendeten Befriedigung für alles mittelbare Begehren; das höchste Gute, als Ideal der Befriedigung des sittlichen Triebes.

Allgemeine Vergleichung der drey allgemeinsten Gemüthsvermögen.

a) Abhängigkeit des Gefühl und Begehrungsvermögen vom Erkenntnißvermögen.

Diese Vermögen können uns, wie alles, in der Wissenschaft, nur in so fern beschäftigen ja sie sind für uns überhaupt nur in so fern da, als wir sie erkennen. Dem gemäß gelten alle Bedingungen des Erkennens, so gut hier für

die

die Erkenntniß des Gemüthes als für jede andere Erkenntniß.

Innere, unmittelbare Selbstthätigkeit des Gemüthes ist nur in den Vorstellungsvermögen zu suchen, Begehrungen und Gefühle bestimmen nur Modifikationen davon und werden erst durch Vorstellungen möglich.

Unter innerer, unmittelbarer Selbstthätigkeit wird hier nicht nur eine sich ursprünglich äußernde Thätigkeit verstanden, sondern jede Thätigkeit, deren Wesen nicht nur in der Hervorbringung einer andern Thätigkeit, oder in dem bloßen Verhältniß anderer Thätigkeiten gegründet ist. Lustgefühle beziehen sich aber immer auf etwas im Gemüthe, durch dessen Verhältniß zum Subjekt die Lust oder Unlust erst bestimmt wird. Dies können innerlich nur Vorstellungen oder Begehrungen seyn. Alles Begehren setzt aber eine anderweite Selbstthätigkeit des Gemüthes voraus, welche durch dasselbe zu Aeußerungen bestimmt wird; welche daher innerlich zuletzt nur in einer Art vorzustellen bestehen kan.

So

So beziehen sich alle Thätigkeiten des Gemüthes auf die in den Erkenntnißvermögen enthaltene innere Selbstthätigkeit des Vorstellens. Wir müssen daher in der nähern Untersuchung der einzelnen Gemüthsvermögen mit dem Erkenntnißvermögen den Anfang machen; wiewol die Thätigkeiten beym Vorstellen, in Rücksicht des willkührlichen oder unwillkührlichen ihrer einzelnen Aeußerungen, wieder vom Begehren abhängen.

Durch dieses Verhältniß der Erkenntniße zu Gefühlen und Begehrungen, werden einige besondere Zweige des Erkenntnißvermögens bestimmt, einmal das Vermögen, Gegenstände als in Rücksicht des Gefühls oder Begehrens bestimmt, zu erkennen, z. B. Geschmack, Genie, praktische Urtheilskraft, und dann diejenigen Vermögen, welche in Rücksicht ihrer Kausalität haben, z. B. praktische Vernunft.

b) Wechselseitige Abhängigkeit des Gefühl- und Begehrungsvermögens von einander.

Das Gefühlvermögen ist die Empfänglichkeit der sinnlichen Begehrungen und bestimmt

in so fern das Begehrungsvermögen; wird aber wieder durch dasselbe in allen Gefühlen der Schätzung und Achtung bestimmt. In Rücksicht der rein ästhetischen Gefühle ist es ganz unabhängig von dem Begehrungsvermögen, so wie dieses in Rücksicht des reinen Wollens wieder vom Gefühl unabhängig ist.

Sie sind also zwey verschiedene Arten von Gemüthsvermögen. Die Untersuchung des einen hat aber großen Einfluß auf die des andern.